



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

Dogm. 595 / 1

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36635995890016

<36635995890016

Bayer. Staatsbibliothek

46 5/13

L e h r b u c h
der
Religionswissenschaft,

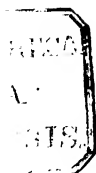
ein
Abdruck der Vorlesungshefte
eines
ehemaligen Religionslehrers
an einer katholischen Universität,
Bernhard Bötzau
von
einigen seiner Schüler
gesammelt und herausgegeben.

E r s t e r T h e i l.

S u l z b a c h,
in der J. C. v. Seidel'schen Buchhandlung,
1 8 3 4.

Doym. 535

1



70

4

V o r r e d e.

Der Verfasser dieses Lehrbuches, ein katholischer Geistlicher, vor beiläufig fünfzehn Jahren noch als Religionslehrer an der Universität seiner Vaterstadt angestellt, wegen seiner ausgebreiteten und tiefen Kenntniß der Wissenschaft eben so sehr als wegen seines vortrefflichen Charakters und wegen seiner nicht zu ermüdenden Thätigkeit, das Beste der Menschheit durch Aufklärung der Jugend zu fördern, hochgeachtet, ja verehrt von Allen, die ihn kennen, hatte schon während seiner Studienjahre Gründe gefunden, die seiner Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit unseres heiligen Glaubens eine unumsößliche Festigkeit gaben, und weder in den Schulen vorgetragen wurden, noch in den wissenschaftlichen Lehrbüchern aus einander gesetzt waren. Weil er nun hoffte, daß er im geistlichen Stande mehr als in jedem anderen Aufforderung und Gelegenheit finden würde, diese Gründe vielseitig zu prüfen, sich von ihrer Haltbarkeit zu überzeugen, und sie, wenn er ihre Richtigkeit und Sicherheit würde hinlänglich erprobt haben, zu verbreiten und zur allgemeinen Anerkennung zu bringen: so begann er, nach zurückgelegten philosophischen Lehrkursen, die theologischen Studien, und bewarb sich noch vor Beendigung dieser Studien, als ein junger Mann von nicht ganz vier und zwanzig Jahren, um die damals zu errichtende Lehrkanzel der Religionswissenschaft an der Hochschule seiner Vaterstadt, die er auch erhielt. Auf diesem Posten entwickelte er allmählig seine Ansichten über die katholische Religion und insbesondere über die Gründe ihrer Göttlichkeit vor seinen zahlreichen Schülern; und je mehr das wissenschaftliche Gebäude, das er errichtete, der Vollendung näher kam, um so mehr gewann es die Aufmerksamkeit und den Beifall nicht nur seiner Schüler, sondern beinahe aller Mitglieder der gelehrten, ja überhaupt der gebildeten Stände. Die angesehensten und aufgeklärtesten Personen bemühten sich, Abschriften seiner Vorträge zu erhalten, und wer nicht bloß herausgerissene Bruchstücke, sondern das Ganze las und gehörig auffaßte, der fühlte und gestand, daß seine religiöse Ueberzeugung an Klarheit und Festigkeit, daß er Liebe, Achtung und Vertrauen zu seinem Glauben gewonnen habe. Dies war besonders in den

letztern Jahren seines öffentlichen Lebens der Fall; denn der allverehrte Lehrer ließ sich durch den Beifall, den seine Vorträge bereits gefunden hatten, so wenig abhalten, an ihrer Verbesserung und Vervollkommenung zu arbeiten, daß er vielmehr, ohne in dem Wesen seiner Ansichten eine Aenderung vorzunehmen, beinahe niemals den Lehrstuhl bestieg, ohne zu dem, was er im vorhergegangenen Jahre vorgetragen hatte, eine Zugabe oder Abänderung mitzubringen, die seinem Vortrage mehr Licht und Klarheit, mehr Eindringlichkeit und Ueberzeugungskraft gab, irgend einen möglichen Einwurf oder Zweifel beseitigte, oder die Brauchbarkeit und gehörige Anwendung einer Lehre besser darthat. So kam es, daß seine Vorlesungen immer segensreicher wirkten. Sie haben den Geist seiner Schüler, mehr als es sich sagen läßt, erhellet, geübt, geschärft, das Herz gebildet und veredelt, den Willen gebessert und gestärkt, das Leben und Wirken geordnet und nach jenem Ziele hingeleret, dem wir mit jedem Tage näher und näher kommen sollen; sie haben dem Glauben, der die Tugend nährt, im Leiden tröstet und zum Heile führt, einen festen Grund gelegt, den Verstand mit jenen scheinbaren Widersprüchen ausgesöhnt, die der Religion so viele Feinde und Gegner erwecken; haben gezeigt, wie man die Lehren der Offenbarung gebrauchen müsse, wenn sie Demjenigen, von dem sie uns gegeben wurde, an Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit ähnlicher und immer ähnlicher machen sollen; haben Wahrheiten, die nicht ohne großen Nachtheil für die Menschheit verkannt und verborgen bleiben können, und die gleichwohl nur selten richtig erkannt und angewendet werden, in ein helles Licht gesetzt, und nicht bloß im Verstande zur Anerkennung gebracht, sondern auch das Herz und den Willen vieler so gänzlich für dieselben gewonnen, daß sie nun in den öffentlichen, einflußreichen Aemtern, die sie bekleiden, durch Einsicht, Rechtschaffenheit und Berufstreue als weise Freunde der Menschheit, als eifrige und muthige Verfechter ihres Wohles und ihrer Rechte sich erweisen, und mit Freude unverholen gestehen, daß das Gute, welches in ihnen sich findet und durch sie in der Welt zu Stande gebracht wird, größtentheils ihrem Lehrer zuzuschreiben sey.

Wir — die das Glück hatten, den Herrn Verfasser dieses Lehrbuchs zum Lehrer zu haben — wir können, was wir von diesem Lehrbuche so eben erzählt und gerühmt haben, mit um so größerer Zuversicht bezeugen, da wir es nicht nur selbst erlebt und an uns erfahren haben, sondern auch gewiß seyn dürfen, daß uns, was wir gesagt, alle diejenigen bestätigen werden, die ein gleiches Glück mit uns genossen haben; und ihre Zahl ist wahrlich nicht gering. Auch sind, seit wir ferne von unserem ehemaligen, verehrten Lehrer leben, mehrere Jahre verflossen, und während der Zeit ist Vieles über die Religion gedacht

und geschrieben worden; dennoch, wenn wir die Ergebnisse der theologischen Forschungen, selbst der neuesten, beachten, scheinen uns die Begriffe, Ansichten und Grundsätze, die in diesem Lehrbuche vorgetragen werden, noch immer neu und der Prüfung und öffentlichen Besprechung gar sehr werth zu seyn. Die wichtige Lehre von der Möglichkeit und den Kennzeichen der göttlichen Offenbarung ist unseres Wissens nirgends so behandelt worden, daß sie geeignet wäre, den Streit zwischen dem Rationalismus und Supernaturalismus, der in Deutschland sich erhoben hat, und noch immer fortgeführt wird, beizulegen; und es scheint uns, daß die Ansichten unseres theuern Lehrers die Vernunft nicht nur von der Möglichkeit göttlicher Belehrungen überzeugen, sondern sie zugleich in den Stand setzen könnten, mit Sicherheit zu entscheiden, welche unter den verschiedenen Religionen, die auf Erden geglaubt und bekannt werden, sich in Wahrheit rühmen könne, göttlichen Ursprungs zu seyn. Eben so wenig ist der Beweis, daß die katholische Religion jene Zeichen aufzuweisen habe, an denen wir mit Sicherheit abnehmen können, daß Gott sie geglaubt und befolgt wissen will, von irgend einem Lehrer unserer Kirche so geführt worden, daß nicht gar manche Frage unbeantwortet, gar mancher Zweifel übrig geblieben wäre; und es scheint uns, daß unser verehrter Lehrer diesen Beweis so dargestellt habe, daß, wenn man erst einige Mißverständnisse und Bedenkllichkeiten, die sich wahrscheinlich erheben werden, wird beseitiget, und seine eigentliche Ansicht recht klar wird aus einander gesetzt haben, nichts mehr zu wünschen übrig bleiben wird. Der Sinn und die Bedeutung von gar mancher hochwichtigen Lehre unserer heiligen Religion ist noch nirgends so erklärt worden, daß es leicht oder auch nur möglich wäre, zu zeigen, sie stehe mit keiner der Wahrheiten, die völlig ausgemacht und sicher sind, im Widerspruche; und es scheint uns, in diesem Lehrbuche sey dieß theils wirklich schon geschehen, theils sey wenigstens genug gesagt, um solche Erklärungen finden, und sie als übereinstimmend mit den Lehren der Kirche darstellen zu können. Um nicht weitschweifig zu werden, übergehen wir vieles, vieles Andere, das in diesem Lehrbuche geleistet ist, und selbst in den gefeiertesten Werken der theologischen Literatur, die dagegen Anderes vortrefflich behandeln, entweder gänzlich vermißt wird, oder wenigstens nicht so dargestellt ist, daß es geeignet wäre, allgemeine Anerkennung zu finden; wir übergehen dieß, weil schon die erwähnten drei Vorzüge dieses Lehrbuches hinreichen, die Drucklegung desselben zu rechtfertigen.

Daß aber wir, bloße Schüler des Verfassers, uns zur Bekanntmachung seiner Vorlesungshefte entschließen, und sie nicht dem Herrn

Verfasser selbst überlassen, bedarf einer Rechtfertigung. Die Wahrheit hat noch jederzeit Gegner, und ihre Vertheidiger haben noch immer um so heftigere Feinde gefunden, je nachdrücklicher und schlagender ihre Vertheidigung war. Auch gegen unseren verehrungswürdigen Lehrer erhoben sich schon in der ersten Zeit nach Antritt seines Lehramtes Feinde, denen es, nach wiederholt zurückgewiesenen Angriffen, endlich gelang, höhern Orts Verdacht gegen ihn zu erwecken und ihn in eine Lage zu versetzen, daß er es jetzt für eine Verletzung seiner Unterthanspflichten halten würde, diese Vorträge durch die Presse bekannt zu machen. Deshalb haben wir, denen solche Rücksichten die Hände nicht binden, uns entschlossen, in seinem Namen zu thun, woran er gehindert ist. Wir glauben auch, auf seinen Dank dafür rechnen zu können.

Daß er die Verbreitung seiner Ansichten wünsche, läßt sich nicht nur daraus schließen, weil er auf ihre Darstellung so viele Zeit, Mühe und Sorgfalt verwendet, und sie durch so viele Jahre öffentlich vorgelesen hat; sondern wir erinnern uns auch recht gut, und viele seiner Schüler werden es eben so wenig vergessen haben, daß er den Wunsch, es möchten seine Grundsätze allgemein bekannt und angenommen werden, zu wiederholten Malen öffentlich aussprach. Wenn wir hiernach seiner Zustimmung zur Drucklegung seiner Vorträge gewiß seyn möchten, so entsteht doch wieder daraus eine nicht zu übersehende Bedenkllichkeit, daß unser verehrter Lehrer nicht selten die Absicht geäußert hat, daß er, wenn ihm Gott das Leben so lange erhalten sollte, seine Vorlesungen viel umständlicher und erschöpfender bearbeiten würde, so zwar, daß die hier abgedruckten drei Theile = dieß sind nun seine eigenen Worte: — wenigstens in einigen Partieen für nicht viel mehr, als für einen bloßen Entwurf zu erachten wären. Doch ist, wie wir zuverlässig wissen, mit dieser so umständlichen und erschöpfenden Bearbeitung bis jetzt nicht einmal noch der Anfang gemacht worden; indem sich unser theurerer Lehrer mit anderen Disciplinen, namentlich mit der Logik und Mathematik ausschließlich beschäftigen soll. Auch ist die Gesundheit unseres verehrungswürdigen Lehrers, leider! schon seit seiner Kindheit viel zu schwach, sein kostbares Leben hängt an viel zu zarten Fäden, als daß man mit einiger Sicherheit hoffen dürfte, er werde mit dieser Arbeit fertig werden können. Und wenn wir auch so glücklich seyn sollten, daß er uns durch die mütterlich liebevolle Pflege, der er jetzt, wie man versichert, genießt, lange genug erhalten würde, um sein Vorhaben ausführen zu können; so wird nicht nur das Studium seiner Vorlesungshefte eine nützliche, bei Manchem sogar nothwendige Vorbereitung seyn zum Verständniß seiner vollständig ausgearbeiteten Religionslehre; sondern die vorläufige Bekanntmachung der Vorlesungshefte wird ihm auch

bei jener vollständigen Bearbeitung selbst sehr zu Statten kommen. Es läßt sich nämlich leicht voraussehen, daß seine Ansichten, die dem, was man bisher über diesen Gegenstand denkt und meint, so ganz fremd, und dem in der Wissenschaft herrschenden Geist oder Ungeist der Zeit so ganz entgegen sind, von gar mancher Seite werden angegriffen werden. Solche Angriffe aber können ihn auf Manches, das er vielleicht übersehen, mit zu wenigen und gerade für seine Gegner unzureichenden Beweisgründen ausgestattet, nicht deutlich genug erklärt, nicht mit hinlänglicher Umständlichkeit gegen Mißverständnisse sicher gestellt hat, aufmerksam machen; Können vielleicht sogar Veranlassung werden, daß er in einem Nachtrage zum Theil wenigstens jene umständliche Bearbeitung liefere, zu der es ohne das Erscheinen seiner Vorlesungen gar nicht gekommen wäre. Auf jeden Fall sind diese Vorlesungen bereits in so vielen Abschriften, die alljährlich noch vervielfältigt werden, vorhanden, und bereits so sehr ein Eigenthum des Publicums, daß der Herr Verfasser eine Drucklegung derselben gewiß schon seit Jahren vorhergesehen, vielleicht sogar erwartet und gewünscht hat.

Da wir nun bei dieser Herausgabe seiner Vorlesungen durchaus keinen Widerspruch von Seite unseres Lehrers zu fürchten haben: so erübrigt nur noch, daß wir ihm und dem Publicum über die Art und Weise Rechenschaft geben, die bei der Sammlung seiner Vorträge beobachtet wurde. Unser verehrter Lehrer hat, wie wir schon vorhin bemerkten, an der Verbesserung und Vervollkommenung seiner Vorträge bis an's Ende seines Wirkens unausgesetzt gearbeitet. Wir durften uns also nicht erlauben, jene Bearbeitung, die wir in unserer Studienzeit uns verschafften, obgleich sie damals die beste war, in die Druckerei zu schicken; sondern wir konnten nur dann glauben, daß wir die Religionswissenschaft unseres Lehrers der Welt in jener vollkommensten Gestalt übergeben, die sie von seiner Hand bisher erhalten hat, wenn wir auch die letzten Verbesserungen, die er machte, in unsere Ausgabe aufnehmen. Das ist denn auch wirklich geschehen. Wir waren so glücklich, eine Abschrift seiner letzten Bearbeitung, und selbst jener Bogen zu erhalten, von denen er nicht eher als an dem nämlichen Tage, da ihm das Absetzungsdecret mitgetheilt wurde, die bessernde Hand zurückgezogen hat; und diese ganz letzte Bearbeitung ist es, die wir hiemit dem Publicum vorlegen. In dieser Bearbeitung aber fehlte Mehreres, das er, wie unsere Explicationshefte uns lehrten, in früheren Jahren vorgetragen hatte; und wir erlaubten uns, Einiges davon, dessen Unterdrückung uns besonders leid gethan hätte, in diesen Abdruck wieder aufzunehmen; und hieraus mag sich der Leser die Ungleichförmigkeiten erklären, die er in manchen Paragraphen vielleicht bemerken wird. Sonst aber findet man,

außer einigen unbedeutenden Anmerkungen unter dem Texte, auch gar nichts in diesem Abdrucke, das nicht der Verfasser selbst seinen Schülern schriftlich übergeben hätte; keine einzige jener Bemerkungen, die er beim Vortrage bloß mündlich machte, keine einzige Stelle aus seinen Erbauungsreden, deren uns einige hundert zu Gebote standen, und in denen er nicht selten seine Ansichten umständlicher und eindringlicher aus einander setzte, als es in einem wissenschaftlichen, in gemessener Stundenzahl zu beendigenden Unterricht geschehen kann; durchaus nichts findet der Leser in diesem Abdrucke, als nur dasjenige, was der Verfasser selbst in seine Schulvorträge aufgenommen hat. Aenderungen der Sprache aber und des Ortes, auch Auslassungen, die wir jedoch ehrlich anzeigen wollen, haben wir uns allerdings in einigen Stellen erlaubt. Zuvörderst haben wir die angeführten Stellen des neuen Testaments, die der Herr Verfasser nach seinem eigenen wiederholten Geständniß, nur deswegen unübersetzt ließ, weil es ihm an Zeit gebrach, eine Uebersetzung derselben nach seinem Sinne zu machen, zu größerer Bequemlichkeit mancher Leser deutsch gegeben. Ein Gleiches that der Eine und der Andere von uns mit mancher Stelle aus lateinischen Schriftstellern. Die Einschaltung über die Kantische Philosophie und über die neueste Art zu philosophiren in Deutschland, die, leider! noch immer die neueste ist, trug unser verehrungswürdiger Lehrer darum erst nach dem Hauptstück, welches von den Erkenntnisquellen des Katholicismus handelt, vor, weil diese Einschaltung eine gewisse philosophische Ausbildung seiner Schüler voraussetzt, um verstanden zu werden. Wir haben uns erlaubt, sie an jenen Ort zu verlegen, wohin sie uns zu gehören schien. Hinter jedem einzelnen Hauptstück endlich, ja wohl auch hinter einzelnen Abtheilungen der Hauptstücke fanden wir Bemerkungen, die Literatur des eben behandelten Gegenstandes betreffend. Sie schienen uns nur skizzirt, nur für die Schüler gemacht und der öffentlichen Mittheilung nicht werth zu seyn. Wir haben sie ganz weggelassen. Das ist aber auch Alles, was wir uns erlauben zu dürfen glaubten.

Geschrieben im Juli 1834.



S n h a l t.

E i n l e i t u n g.

	Seite
§. 1. Inhalt und Zweck dieser Einleitung	1
§. 2. Begriff der Religionswissenschaft	3
§. 3. Rechtfertigung dieses Begriffes	5
§. 4. Nutzen der Religionswissenschaft	8
§. 5. Ueber die schicklichste Zeit des Studiums der Religions- wissenschaft	17
§. 6. Hülfswissenschaften der Religionswissenschaft	18
§. 7. Lehrbücher der Religionswissenschaft	19
§. 8. Plan und Eintheilung der Religionswissenschaft	25

Erster Haupttheil.

**Nöthige Vorbereitungen zur Auffuchung der
vollkommensten Religion.**

Erstes Hauptstück.

**Von dem Begriffe der Religion, von den verschiede-
nen Arten derselben und von dem pflicht-
mäßigen Verhalten gegen sie.**

§. 9. Inhalt und Zweck dieses Hauptstückes	31
§. 10. Eine Untersuchung, die allen übrigen vorangehen muß	32
§. 11. Es gibt Wahrheiten	34

	Seite
§. 12. Es gibt auch mehrere und zwar unendlich viele Wahrheiten	35
§. 13. Wir Menschen sind im Stande, Wahrheiten zu erkennen, und erkennen auch wirklich mehrere	36
§. 14. Wir irren uns zwar zuweilen in unsern Urtheilen; aber es gibt doch auch gewisse Umstände, bei deren Vorhanden- seyn wir uns mehr oder weniger versichern können, daß wir nicht irren	37
§. 15. Der Mensch ist ein der Tugend und Glückseligkeit fähiges Wesen	41
§. 16. Viele Begriffe und Meinungen des Menschen haben auf seine Tugend sowohl, als auch auf seine Glückseligkeit Einfluß	49
§. 17. Wir wünschen es auch zuweilen, gewisse Meinungen zu haben	52
§. 18. Wir haben auf die Entstehung unserer Meinungen einen beträchtlichen Einfluß durch unsern Willen	53
§. 19. Begriff eines sittlichen oder moralischen Satzes	57
§. 20. Begriff des Wortes Religion	59
§. 21. Rechtfertigung dieser Erklärungen	61
§. 22. Verschiedene Arten der Religion	69
§. 23. Erklärung des Wortes Offenbarung in dieses Wortes wei- testem Bedeutung	70
§. 24. Erklärung des Begriffes Offenbaren in dieses Wortes zweiter Bedeutung	72
§. 25. In keiner dieser Bedeutungen kann man die Religionen auf Erden in geoffenbarte und nicht geoffenbarte eintheilen	72
§. 26. Auflösung einiger Einwürfe	74
§. 27. Erklärung des Begriffes einer göttlichen Offenbarung in der dritten Bedeutung	78
§. 28. Erklärung des Begriffes Offenbaren in seiner vierten und engsten Bedeutung	79
§. 29. Erklärung der Begriffe eines bloß vermeintlichen und ei- nes bloß vorgeblich angenommenen Zeugnisses	84

	Seite
§. 30. Erklärung der Begriffe eines menschlichen, höheren und göttlichen Zeugnisses oder einer göttlichen Offenbarung .	85
§. 31. Es gibt keine bloß vermeintliche göttliche Offenbarung .	87
§. 32. Erklärung des Begriffes einer vorgebliehen oder bloß angenommenen göttlichen Offenbarung	88
§. 33. Erklärung der Begriffe einer geoffenbarten und natürlichen Religion	89
§. 34. Andere Erklärungen der Begriffe einer natürlichen und geoffenbarten Religion, sammt ihrer Beurtheilung .	90
§. 35. Formelle und materielle Offenbarung	95
§. 36. Begriff der vollkommensten Religion	96
§. 37. Hauptpflicht des Menschen in Hinsicht auf seine Religion	99
§. 38. Umständlichere Auseinandersetzung der einzelnen in dieser Hauptpflicht enthaltenen Verbindlichkeiten	100
§. 39. Fortsetzung. Besondere Pflichten in Hinsicht auf eine Offenbarung	104
§. 40. Verschiedene fehlerhafte Verhaltensarten der Menschen gegen ihre Religion	108
§. 41. Fehlerhafte Anhänglichkeit an die Jugendreligion	109
§. 42. Religiöse Leichtgläubigkeit oder Aberglaube	110
§. 43. Blinder Glaube	112
§. 44. Religiöser Indifferentismus	113
§. 45. Zweifelsucht und Unglaube	119
§. 46. Quellen der Zweifelsucht und Ungläubigkeit	120
§. 47. Schädlichkeit der Zweifelsucht und Ungläubigkeit	124
§. 48. Sträflichkeit der Zweifelsucht und Ungläubigkeit	125
§. 49. Hauptpflicht des Menschen in Hinsicht der religiösen Ueberzeugungen seiner Nebenmenschen	125
§. 50. Umständlichere Auseinandersetzung der einzelnen in dieser Hauptpflicht enthaltenen Verbindlichkeiten	126
§. 51. Auflösung einiger Einwürfe	127
§. 52. Fortsetzung von §. 50.	129

	Seite
§. 53. Einige der wichtigsten Fehler, die man sich gegen die jetzt beschriebenen Pflichten zu Schuld kommen läßt, und zwar	
1. der Fehler des systematischen Unterrichtes	133
§. 54. 2. Noch einige andere Fehler, wodurch die religiösen Wahrheiten verhaßt gemacht werden	134
§. 55. 3. Unhaltbare Beweisgründe	135
§. 56. 4. Irreligiöse Schriften	136
§. 57. 5. Aergerliches Beispiel	143
§. 58. 6. Verläugnung des Glaubens	145
§. 59. 7. Intoleranz	147

E i n s c h a l t u n g.

Etwas über die kritische und einige neuere Philosophien in Deutschland.

§. 60. Inhalt und Zweck dieser Einschaltung	150
§. 61. Kurze Uebersicht des Kant'schen Systemes	151
§. 62. Beurtheilung dieser Lehren	157
§. 63. Einige Bemerkungen über die neueste Art des Philosophirens in Deutschland	165

Zweites Hauptstück.

Kurzer Abriß der natürlichen Religion.

§. 64. Inhalt und Zweck dieses Hauptstückes	169
§. 65. Abtheilungen, welche bei einem jeden systematischen Vortrag einer Religion gewöhnlich sind	171

Erster Abschnitt.

N a t ü r l i c h e D o g m a t i k.

§. 66. Begriff Gottes	173
§. 67. Daseyn Gottes	177

	Seite
§. 68. Fehlerhaftigkeit eines gewöhnlichen Schlusses für das Da- seyn Gottes	179
§. 69. Unbedingte Nothwendigkeit Gottes	181
§. 70. Substanzialität Gottes	188
§. 71. Unabhängigkeit Gottes	188
§. 72. Unveränderlichkeit Gottes	186
§. 73. Einheit Gottes	187
§. 74. Allvollkommenheit Gottes	189
§. 75. Einzelne Kräfte Gottes	190
§. 76. Eigenschaften der göttlichen Erkenntnißkraft	193
§. 77. Eigenschaften der göttlichen Empfindungskraft	195
§. 78. Eigenschaften der göttlichen Weltkraft	196
§. 79. Eigenschaften der nach Außen wirkenden Kräfte Gottes	198
§. 80. Ewigkeit und Allgegenwart Gottes	203
§. 81. Folgerungen aus diesen Eigenschaften Gottes	204
§. 82. Daseyn der Welt	211
§. 83. Auch die Beschaffenheit der Welt bestätigt das Daseyn Gottes und seiner Eigenschaften	212
§. 84. Unsterblichkeit der menschlichen Seele	214
§. 85. Aus welchen Gründen die Unsterblichkeit der Seele gleich- wohl auch ohne Offenbarung erwiesen werden könne	215

Zweiter Abschnitt.

N a t ü r l i c h e M o r a l.

§. 86. Inhalt dieser Abtheilung	227
§. 87. Begriff und Daseyn eines obersten Sittengesetzes	228
§. 88. Herleitung des obersten Sittengesetzes	230

	Seite
§. 89. Einwürfe gegen dieß oberste Sittengesetz	237
§. 90. Kurze Beurtheilung der gewöhnlichsten anderen Ansichten vom obersten Sittengesetze	242
§. 91. Unsicherheit aller menschlichen Tugend	258
§. 92. Was uns zur Untreue an unseren tugendhaften Vorsätzen verleite?	259
§. 93. Es gibt gewisse Tugendmittel	260
§. 94. Es ist nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht, sich aller Tugendmittel, zu denen man nur Gelegenheit hat, zu bedienen	261
§. 95. Einige Regeln, nach denen der vergleichungsweise Werth verschiedener Tugendmittel geschätzt werden kann	266

Drittes Hauptstück.

Würdigung der natürlichen Religion und Nothwendigkeit einer Offenbarung.

§. 96. Inhalt und Zweck dieses Hauptstückes	267
§. 97. Was unter der hier zu beweisenden Nothwendigkeit einer Offenbarung verstanden werde?	268
§. 98. Wie diese Nothwendigkeit bewiesen werden könne?	270

Erste Abtheilung.

Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung selbst für die gebildetsten Menschen.

§. 99. Dunkelheiten der natürlichen Religion in ihrer Dogmatik, und zwar 1. in der Lehre von Gottes Eigenschaften	271
§. 100. 2. Ungewisheit der natürlichen Religion in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele	273
§. 101. 3. Ungewisheit der natürlichen Religion über die Frage von der Vergebung der Sünden	274

	Seite
§. 102. Beweis dieser Ungewißheit aus den Gebräuchen, die sich bei allen Völkern finden	275
§. 103. Fernerer Beweis dieser Ungewißheit aus dem Streite der Weltweisen hierüber	276
§. 104. Wichtigkeit dieses Zweifels	281
§. 105. 4. Ungewißheit der natürlichen Religion in der Frage vom Ursprunge und von dem Zwecke des Uebels	283
§. 106. Beweis dieser Ungewißheit aus den verschiedenen Verirrungen, auf welche die menschliche Vernunft bei dieser Untersuchung gerathen ist	284
§. 107. Beweis dieser Ungewißheit aus jenen Unvollkommenheiten, welche selbst die gelungensten Theodiceen haben	286
§. 108. Noch einige Zweifel in der natürlichen Dogmatik	291
§. 109. In ihrer Ethik ist die natürliche Religion vergleichungsweise noch am Vollkommensten	293
§. 110. Doch könnte uns eine Offenbarung auch in der Pflichtenlehre wichtige Dienste leisten	295
§. 111. Unzulänglichkeit der natürlichen Ästhetik oder Tugendmittellehre	296

Zweite Abtheilung.

Nothwendigkeit einer Offenbarung in Rücksicht auf das menschliche Geschlecht im Ganzen.

I. Aus der Geschichte der Irrthümer, in welche nicht nur die große Menge der Menschen, sondern auch die Gelehrten zu allen Zeiten verfallen sind.

§. 112. Uebersicht dieses Beweises	299
§. 113. 1. Irrthümer einiger Weltweisen, wodurch die ganze natürliche Religion auf einmal umgestoßen wird	300

§. 114.	2. Irrthümer der sich selbst überlassenen Menschen in Hinsicht auf Gott	Seite 301
§. 115.	3. In Ansehung des Menschen	304
§. 116.	4. In Hinsicht auf die Moral	305
§. 117.	5. In Hinsicht auf die Asketik	309

II. Aus der Natur der Sache.

§. 118.	Uebersicht dieses Beweises	310
§. 119.	1. Schwierigkeiten, die der Verbreitung der natürlichen Religion auf dem Wege der eigenen Ueberzeugung ent- gegenstehen	311
§. 120.	2. Schwierigkeiten, die der Ausbreitung der natürlichen Religion auf dem Wege des Zeugnisses entgegenstehen	314
§. 121.	Diese Schwierigkeiten können und dürfen durch keinen frommen Betrug gehoben werden	317
§. 122.	Also ist uns eine formelle sowohl, als materielle Offen- barung nöthig	318
§. 123.	Ob das Bedürfnis einer Offenbarung für den Gebilde- ten oder Ungebildeten größer sey, und von wem es lebhaf- ter empfunden werde?	318
§. 124.	Ob dieß Bedürfnis einer Offenbarung jemals aufhören werde?	321
§. 125.	Geständnisse einzelner Weltweisen	322

III. Prüfung der vornehmsten Einwürfe gegen die Nothwendigkeit einer Offenbarung.

§. 126.	1. Einwurf. Aus der Vollkommenheit der natürlichen Religion	324
§. 127.	2. Einwurf. Die Nothwendigkeit einer Offenbarung streitet mit Gottes Allmacht und Weisheit	326

	Seite
§. 128. 3. Einwurf. Die Offenbarung ist nicht allgemein nothwendig, weil sie nicht allgemein verbreitet ist	326
§. 129. 4. Einwurf. Eine geoffenbarte Religion kann niemals allgemein verbreitet werden	328
§. 130. 5. Einwurf. Jede fernere Belehrung soll überflüssig seyn	331
§. 131. 6. Einwurf. Positive Religionen schaden der Aufklärung und der Sittlichkeit der Menschen	333
§. 132. 7. Einwurf. Aus der Unbegreiflichkeit einer Offenbarung	336
§. 133. 8. Einwurf. Aus der Unveränderlichkeit der Natur	336
§. 134. Anhang. Prüfender Ueberblick der sonst gewöhnlichen Arten, die Nothwendigkeit einer Offenbarung zu beweisen	337

Viertes Hauptstück.

Von der Möglichkeit und den Kennzeichen einer Offenbarung.

§. 135. Inhalt und Zweck dieses Hauptstückes	342
§. 136. Ueber den Begriff und die verschiedenen Arten der Möglichkeit	343
§. 137. Einige Lehrrsätze über die Möglichkeit	347
§. 138. Nur eine problematische Möglichkeit der Offenbarung läßt sich ohne Voraussetzung ihrer Wirklichkeit beweisen	350
§. 139. Erfordernisse zur Möglichkeit einer materiellen Offenbarung	351
§. 140. Die meisten dieser Erfordernisse sind ohne Zweifel vorhanden	353
§. 141. Wie der gemeine Menschenverstand die Frage über die Kennzeichen einer Offenbarung entscheide?	354

	Seite
§. 142. Anfang der wissenschaftlichen Erörterung dieser Frage. Worin der Grund ihrer Schwierigkeit liege?	358
§. 143. Wie der Mensch im Stande sey, die Absichten Gottes bei einem Gegenstande aus der Betrachtung desselben zu erkennen?	359
§. 144. Anwendung hievon auf Gottes Offenbarung	362
§. 145. Nähere Beschreibung der Beschaffenheit, die eine Lehre haben muß, wenn sie als eine göttliche Offenbarung ange- sehen werden soll	363
§. 146. Die sittliche Zuträglichkeit einer Lehre allein genügt noch nicht zum Beweise ihrer göttlichen Offenbarung	365
§. 147. Nähere Beschreibung der Beschaffenheit, die ein Ereig- niß haben muß, um zum Beweise einer göttlichen Offen- barung zu dienen	367
§. 148. Wenn eine Lehre keine sittliche Zuträglichkeit hat: so kann sie durch kein auch noch so ungewöhnliches Ereigniß als eine göttliche Offenbarung erwiesen werden	373
§. 149. Wie und wodurch eigentlich außerordentliche Ereignisse, wenn sie in der gehörigen Verbindung mit einer sittlich zuträglichen Lehre stehen, zu ihrer Bestätigung dienen?	375
§. 150. Aufstellung der beiden Kennzeichen einer göttlichen Offen- barung	378
§. 151. Erklärung der Begriffe eines Zeichens oder Wunders und einer Weissagung	390
§. 152. Prüfung der wichtigsten Einwürfe gegen die Möglichkeit einer Offenbarung. 1. Einwurf. Geoffenbarte Geheim- nisse sollen im Widerspruche stehen	381
§. 153. 2. Einwurf. Gott soll auf unsere Sinne nicht einwir- ken können	382
§. 154. 3. Einwurf. Jede höhere Offenbarung soll wegen der Gefüge unseres Denkens unmöglich seyn	384
§. 155. 4. Einwurf. Eine höhere Offenbarung soll sich in mensch- licher Sprache nicht vortragen lassen	385

§. 156. 5. Einwurf. Der Lehrer einer Offenbarung müßte Unfehlbarkeit haben	386
§. 157. 6. Einwurf. Eine höhere Offenbarung soll wegen des Gesetzes der Stätigkeit unmöglich seyn	387
§. 158. Verschiedene Einwürfe, welche die Möglichkeit und die Erkennbarkeit der Wunder betreffen	388
§. 159. Verschiedene Einwürfe, die man gegen die Beweisraft der Wunder erhoben hat	396
§. 160. Einwürfe gegen die Möglichkeit der historischen Beglaubigung eines Wunders	399
§. 161. Schlussfolgerung aus dieser Prüfung: Die aufgestellten Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung gewähren Sicherheit	401
§. 162. Möglichkeit einer formellen sowohl, als materiellen göttlichen Offenbarung	404
§. 163. Auch eine materielle Offenbarung praktischer Wahrheiten ist möglich	405

U n h a n g.

Prüfender Ueberblick der sonst gewöhnlichen Theorien über die Möglichkeit und Kennzeichen einer Offenbarung.

§. 164. Nothwendigkeit dieses Anhangs	407
§. 165. Wie die bisherigen Vertheidiger der Offenbarung den Begriff ihrer Möglichkeit gefaßt?	407
§. 166. Wie sie die Möglichkeit einer Offenbarung dargethan?	409
§. 167. Wie dieses insbesondere einige Anhänger der kritischen Philosophie gethan?	411
§. 168. Beurtheilung dieser Beweisart	412
§. 169. Wie man sich über die Kennzeichen einer unmittelbaren Offenbarung erklärte?	415

§. 170. Beurtheilung dieser Aeußerungen	Seite 416
§. 171. Was man als Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung für Jene, denen sie nicht unmittelbar zu Theil geworden ist, angibt?	418
§. 172. Beurtheilung dieser Behauptungen	419
§. 173. Verschiedene Erklärungen der Wunder nebst beigefügter Beurtheilung	422
§. 174. Vergebliche Versuche, die Erkennbarkeit der Wunder als unmittelbarer Wirkungen Gottes zu beweisen	426
§. 175. Vergeblicher Versuch, die Beweiskraft der Wunder dar- zuthun, wenn man darunter unmittelbare Wirkungen Got- tes versteht	433
§. 176. Noch andere Erklärungen der Wunder	434
§. 177. Einige Folgerungen aus der hier aufgestellten Theorie von den Kennzeichen einer Offenbarung	439

E i n l e i t u n g.

§. 1.

Inhalt und Zweck dieser Einleitung.

1. Bei jedem Unterrichte, besonders wenn er in wissenschaftlicher Form ertheilet wird, ist es gewöhnlich, mit einer Einleitung in denselben anzufangen.

2. Es finden sich nämlich fast immer mehrere Wahrheiten vor, deren Kenntniß dem Lehrlinge des neuen Unterrichtes gleich Anfangs nothwendig ist, und die man gleichwohl keineswegs bei ihm voraussetzen darf. Diese Wahrheiten sind es denn, die man ihm in der Einleitung zuvörderst beizubringen trachtet.

3. Hieraus ergibt sich sogleich die nähere Beschaffenheit solcher Wahrheiten, die in einer Einleitung von Rechtswegen abgehandelt werden können. Es müssen dieß nämlich

a) Wahrheiten seyn, von denen wir nicht füglich annehmen können, daß sie dem Anfänger schon von anderer Seite her bekannt sind. Es müssen ferner

b) Wahrheiten seyn, die mit dem Unterrichte, den wir nun zu ertheilen haben, in einer gewissen Verbindung stehen, die eben den Grund enthält, weshalb wir sie vielmehr bei diesen, als bei irgend einem andern Unterrichte beibringen. Es müssen also Bemerkungen seyn, welche entweder zum gehörigen Verständnisse des zu ertheilenden Unterrichtes, oder doch dazu nothwendig sind, um den Anfänger geneigt zu machen, Aufmerksamkeit und Fleiß auf diesen Unterricht zu verwenden. So pflegt man z. B. in der Einleitung zur Raumwissenschaft oder Geometrie einige arithmetische Sätze,

die zum Verständnisse gewisser geometrischer nothwendig sind, oder etwas über den Nutzen der Geometrie u. dgl. vorauszuschicken.

- c) Es müssen endlich Wahrheiten seyn, die, wenn sie einerseits mit dem abzuhandelnden Gegenstande in Verbindung stehen, andrerseits doch auch keine Belehrungen über ihn selbst enthalten. Denn wäre dieses der Fall, so würde ihr Vortrag, als ein Bestandtheil des schon angefangenen Unterrichtes, nicht aber erst als eine vorläufige Einleitung in denselben betrachtet werden müssen. So gehört z. B. die Erklärung des Begriffes vom Raume, und noch offener die Erklärung der Begriffe: Linie, Fläche, Körper u. f. w. nicht mehr in die Einleitung zur Geometrie, sondern schon in den Vortrag selbst, weil man schon Unterricht über den Raum erteilt, wenn man den Begriff vom Raume, und noch mehr, wenn man die Begriffe von Linie, Fläche, Körper u. f. w. erklärt.

4. Die erste aus diesen drei Bedingungen enthält den Grund, warum von diesen Wahrheiten überhaupt einmal; die zweite, warum von ihnen gerade bei diesem Unterrichte; die dritte, warum von ihnen eben in der Einleitung gesprochen wird.

5. Diese allgemeinen Bemerkungen zeigen, daß in der Einleitung zu einer Wissenschaft vornehmlich folgende Stücke mit allem Fug und Recht abgehandelt werden:

- a) Die Erklärung des Begriffes der Wissenschaft;
- b) die Darstellung des Nutzens;
- c) die Anzeige ihrer Hülfswissenschaften;
- d) die Anzeige der wichtigsten Bücher, die über sie geschrieben worden sind; (Literatur.)
- e) der Plan und die Eintheilung, die man bei ihrem Vortrage beobachten will;
- f) die Regeln, die beim Vortrage desselben wegen der eigenthümlichen Natur ihres Gegenstandes noch nebst den gewöhnlichen Regeln, welche man über den Vortrag einer jeden Wissenschaft aufstellt, zu beobachten sind; u. f. w.

6. Da ich nun gegenwärtig auch einen Unterricht, nämlich in der Religionswissenschaft zu ertheilen habe, so wird es dienlich seyn, gleichfalls erst eine kurze Einleitung voranzuschicken, in der ich

- a) den eigentlichen Begriff dieser Wissenschaft erklären;
- b) den Nutzen ihres Studiums bestimmen;
- c) ihre Hülfswissenschaften erwähnen;
- d) die wichtigsten Werke, die über sie bereits geschrieben sind, anzeigen;
- e) endlich auch den ohngefähren Plan meines Vortrages, und eine Uebersicht seiner Hauptabtheilungen vorlegen will.

Anmerkung. Viele pflegen auch die Geschichte einer Wissenschaft in ihre Einleitung aufzunehmen. Dieses dünkt mir aber größtentheils zweckwidrig, weil der Anfänger, so lange er noch gar keine deutliche Kenntniß von dem Inhalte einer Wissenschaft (von den ihr eigenthümlichen Lehren und Beweisen) hat, die Geschichte der Veränderungen ihres Vortrages (und dieses heißt doch die Geschichte der Wissenschaft) theils gar nicht zu begreifen vermag, theils doch ohne gehörigen Nutzen vernimmt, indem er noch nicht beurtheilen kann, auf welcher Seite etwa bei jeder der ihm erzählten Streitigkeiten die Wahrheit liegen möge. Mir dünkt es daher zweckmäßiger, am Schlusse des Vortrages einer Wissenschaft, oder noch besser, am Schlusse des Vortrages ihrer einzelnen Abschnitte jederzeit die diesen Theil betreffenden historischen Nachrichten in Kürze mitzutheilen. Doch werde ich hier selbst dieses nur selten thun dürfen, um nicht zu weitläufig zu werden.

§. 2.

Begriff der Religionswissenschaft.

1. Unter dem Namen der Religionswissenschaft, die man, obwohl schon minder schicklich, auch Religionsphilosophie, philosophische Religionslehre nennt, verstehe ich die Wissenschaft von der vollkommensten Religion.

2. Damit man diese Erklärung um' desto richtiger auffassen könne, muß ich erst die Bedeutung der einzelnen in ihr vorkommenden Worte einiger Maßen erläutern.

3. Ich fange von dem bekanntesten, nämlich dem Worte Religion, an, in Betreff dessen ich hier nur zu bemerken brauche, daß ich unter Religion nicht so, wie häufig geschieht, eine bloße

Lehre von Gott, sondern den Inbegriff aller derjenigen Lehren und Meinungen eines Menschen verstehe, die einen Einfluß auf seine Tugend und Glückseligkeit haben. Umständlicher werde ich diesen Begriff im Vortrage der Religionswissenschaft selbst, wohin er eigentlich gehört, erörtern und rechtfertigen.

4. Bekanntlich gibt es aber sehr viele und verschiedene Religionen; und nicht alle haben einerlei Einfluß auf die Tugend und Glückseligkeit der Menschen. Diejenigen aus ihnen also, die unter allen den wohlthätigsten Einfluß auf die Tugend und Glückseligkeit der Menschen äußert, nenne ich die vollkommenste.

5. Bei dem Worte Wissenschaft müssen wir drei verschiedene Bedeutungen unterscheiden:

- a) erstlich die subjective; in der es eben so viel als das Wort Kenntniß bedeutet. In diesem Sinne nimmt man das Wort, wenn man z. B. sagt: ich habe Wissenschaft davon; oder: ich habe keine Wissenschaft davon; oder: dieser Mensch besitzt sehr viele Wissenschaften; oder: die Wissenschaften bilden den Geist des Menschen; u. s. w.
- b) die objective, aber weitere Bedeutung, wo ich darunter einen Inbegriff aller über einen und denselben Gegenstand bekannten und merkwürdigen Behauptungen verstehe, wenn diese so geordnet sind, daß sie in Jedem, der sie in dieser Anordnung durchdenkt, die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit bewirken, gleichviel, ob er auch immer den eigentlichen Grund dieser Wahrheit erfahre oder nicht; —
- c) endlich die objective engere Bedeutung, wo ich darunter nur einen Inbegriff aller über einen und eben denselben Gegenstand bekannten und merkwürdigen Behauptungen verstehe, wenn diese so geordnet sind, daß sie bei Jedem, der sie in dieser Anordnung durchdenkt, nicht nur die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit bewirken, sondern ihn auch den Grund dieser Wahrheit, so oft es möglich ist, einsehen lassen. —

Anmerkung. Man nennt die Bedeutung, in der das Wort Wissenschaft in b und c genommen wird, eine objective, weil hier unter Wissen-

schaft ein gewisser Inbegriff von Wahrheiten verstanden wird, ohne voraussetzen, ob diese Wahrheiten von Jemand, d. i. von einem Subjecte wirklich erkannt werden. Hieraus ist zugleich zu entnehmen, warum die erst angeführte Bedeutung eine subjective heist. Eine Kenntniß nämlich kann nur gedacht werden als vorhanden in einem Subjecte.

6. Nur in der dritten engern Bedeutung nehme ich das Wort Wissenschaft in meiner obigen Erklärung. Einen Inbegriff von Behauptungen also, die so geordnet sind, daß sie zwar wohl Ueberzeugung bewirken, aber doch nirgends den eigentlichen Grund, auf dem ihre Wahrheit beruht, zu erkennen geben, ob er sich gleich hie und da nachweisen ließe, nenne ich noch keine Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes.

7. Hieraus ergibt sich nun leicht, was ich mir unter der Religionswissenschaft denke. Sie ist mir ein Unterricht in der vollkommensten Religion, d. h. in denjenigen Lehren, welche die Tugend und Glückseligkeit des Menschen am allermeisten befördern, und zwar ein solcher Unterricht, dabei man den eigentlichen Grund der vorgetragenen Wahrheiten, wenn auch nicht immer, doch so oft es möglich ist, angibt.

S. 3.

Rechtfertigung dieses Begriffes.

Es ist nöthig, der jetzt gegebenen Erklärung der Religionswissenschaft noch einige Bemerkungen beizufügen, welche zur Rechtfertigung derselben dienen werden.

1. Es könnte nämlich bezweifelt werden, ob der im vorigen Paragraphen, unter 5, b und c angenommene Unterschied zwischen einer Wissenschaft im weitern und im engern Sinne auch in der Wirklichkeit bestehe. Auf den ersten Blick könnte man vielmehr glauben, daß es, um Ueberzeugung von einer Wahrheit zu bewirken, nothwendig sey, auch ihren eigentlichen Grund anzugeben; und wenn dieß wäre, so würde freilich kein Unterschied zwischen der Wissenschaft im weitern und engern Sinne bestehen, indem auch jene, weil sie doch gleichfalls Ueberzeugung hervorbringen soll, den eigentlichen Grund einer jeden Wahrheit nachweisen müßte. Allein so ist es nicht; denn eine nähere

Betrachtung zeigt, es sey eben gar nicht nöthig, daß man, um Ueberzeugung von einer Wahrheit zu bewirken, immer den eigentlichen Grund, auf welchem sie beruhet, aufdecke. So kann man z. B. von der Wahrheit, daß es im Winter kälter sey als im Sommer, eine sehr sichere Ueberzeugung schon durch die Berufung auf das bloße Gefühl, noch mehr durch Hinweisung auf den Thermometerstand bewirken. Aber berührt man wohl da den eigentlichen Grund, warum es im Winter kälter ist, als im Sommer? — Eben so kann man Jeden auch, selbst den blödesten Menschen, von der Wahrheit, daß die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Puncten sey, sehr sicher überzeugen, wenn man ihn auffordert, einen Bindfaden zwischen zwei Puncten auszuspannen, und ihn bemerken läßt, wie dieser Faden, je straffer er ihn anzieht, d. h. je kürzer er ihn macht, um desto vollkommener die Lage der geraden Linie zwischen den beiden Puncten annehme. Aber wird ihm auf diese Art wohl auch der eigentliche Grund, warum die gerade Linie die kürzeste sey, zum Bewußtseyn gebracht? — Daß Lügen Unrecht sey, wird Jeder einleuchtend finden, sobald wir ihm nur ein einzelnes Beispiel von einer Lüge erzählen, oder ihn an sein eigenes Urtheil in Fällen, wo er belogen ward, erinnern; und gleichwohl erfährt er auf diese Weise noch gar nicht, warum Lügen unerlaubt sey. — Daß ein Mann, der uns eine sittlich zuträgliches Lehre im Namen Gottes vorträgt, und zur Bestätigung seiner göttlichen Sendung die außerordentlichsten Thaten verrichtet, z. B. Todte erweckt u. dgl., allerdings Glauben verdiene, sieht wohl ein Jeder auch ohne alle Beweise ein; aber den eigentlichen Grund, warum wir dieses thun sollen, zu entwickeln, dürfte nicht völlig so leicht seyn. Aus diesen Beispielen erhellet zur Genüge, daß Ueberzeugung von einer Wahrheit bewirkt werden könne, ohne den eigentlichen Grund derselben anzugeben, folglich bestehet auch der oben aufgestellte Unterschied zwischen der Wissenschaft in weiterer und in engerer oder strengerer Bedeutung dieses Wortes.

2. Gelegentlich mag hier noch angemerkt werden, daß man dasjenige, wodurch die bloße Erkenntniß einer Wahrheit bewirkt wird, ihren Erkenntnißgrund oder auch wohl den sub-

jectiven Grund dieser Wahrheit nennt. Zum Unterschiede von diesem nennt man den Grund, warum etwas ist, den eigentlichen oder den objectiven. Eine Reihe von Sätzen, durch welche ein bloßer Erkenntnißgrund einer Wahrheit angegeben, und also bewirkt wird, daß derjenige, der diese Reihe von Sätzen durchdenkt, die Wahrheit anerkenne, nenne ich einen Beweis, und insonderheit einen bloß subjectiven Beweis oder eine bloße Gewißmachung. Eine Reihe von Sätzen dagegen, die uns den objectiven Grund angibt, nenne ich eine Begründung, oder einen objectiven oder streng wissenschaftlichen Beweis.

3. Wenn das Wort Wissenschaft in einer von den zwei objectiven Bedeutungen genommen werden soll, so kann man die Wissenschaft an sich von einer Darstellung derselben unterscheiden. Die Darstellung einer Wissenschaft, die auch ein Unterricht in ihr, ein Vortrag oder Lehrbegriff derselben heißt, ist eine (es sey nun schriftlich entworfene oder bloß mündlich vorgetragene, oder auch nur gedachte) Reihe von Sätzen, die in der Absicht gewählt und angeordnet wurden, um einen Jeden, der sie in dieser Anordnung durchdenkt, die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit beizubringen; und (wenn es die Darstellung einer Wissenschaft im engeren Sinne seyn soll) ihn auch zugleich den Grund ihrer Wahrheit einsehen zu lassen. Ob aber, und in welchem Grade diese Absicht wirklich erreicht worden sey, bleibt dahingestellt; auch wenn sie mehr oder weniger verfehlt worden wäre, würde man den Inbegriff jener Sätze doch einen Lehrbegriff, nämlich einen mehr oder weniger fehlerhaften, Lehrbegriff nennen. Von der Wissenschaft an sich mag es in Betreff eines jeden Gegenstandes nur eine einzige geben, indem es wohl nur eine einzige Auswahl und Anordnung von Sätzen gibt, bei welcher der Zweck der Ueberzeugung, und vollends jener der Erkenntniß ihres Grundes am Besten erreicht werden kann. Der Darstellungen aber gibt es begreiflicher Weise sehr viele, und eine ist mehr oder minder vollkommen, als die andere.

4. Auch in dem Unterrichte, der hier ertheilt werden soll, wird eigentlich nicht die Religionswissenschaft an sich, son-

bern nur ein bestimmter Lehrbegriff derselben vorgetragen; nämlich derjenige, der dem Lehrer der beste scheint, der aber gleichwohl noch seine Unvollkommenheiten und Mängel haben wird.

5. Wie in der Folge erwiesen werden soll, so ist die vollkommenste aus allen nicht nur vorhandenen, sondern auch nur gedenkbarcn Religionen die katholisch = christliche. Wir könnten also, da die Religionswissenschaft ein Unterricht in der vollkommensten Religion seyn soll, auch sagen, daß sie die Wissenschaft von der katholisch = christlichen Religion sey. Allein es wäre nicht zweckmäßig, von diesem Sage, als Erklärung, auszugehen, indem wir auf diese Art den Nutzen, den das Studium der Religionswissenschaft gewährt, nicht so leicht zeigen könnten, als wir es jetzt vermögen. Denn wenn wir unter der Religionswissenschaft einen Unterricht in der katholischen Religion verstünden, so würden wir erst dann darthun können, daß das Studium der Religionswissenschaft von großem Nutzen sey, nachdem wir erwiesen, daß die katholische Religion einen sehr hohen Werth habe. Verstehen wir aber unter der Religionswissenschaft einen wissenschaftlichen Unterricht in derjenigen Religion, welche die vollkommenste ist: so wird Jeder bald begreifen, daß dieses Studium von Nutzen seyn müsse.

S. 4.

Nutzen der Religionswissenschaft.

1. Die Vortheile, welche das Studium der Religionswissenschaft denen, die dazu Fähigkeit haben, und es auf die gehörige Art betreiben, gewährt, sind von so großer Wichtigkeit und Menge, daß es zu seiner Empfehlung wahrlich keiner Uebertreibung bedarf. Ich will sie daher mit einer solchen Mäßigung beschreiben, daß ein Jeder fühlen mag, daß ich hier eher zu wenig, als zu viel sage.

2. Ich behaupte nicht, daß dieses Studium Allen ohne Ausnahme zuträglich, geschweige den nothwendig wäre; sondern ich sage bloß, daß es denjenigen Menschen ersprießlich sey, die dazu Fähigkeit haben; und es auf die gehörige Weise betreiben. Denn daß es Leuten, die entweder

gar keine Fähigkeit zu einem wissenschaftlichen Unterrichte, nämlich kein wissenschaftliches Talent, besitzen; oder bei denen doch dieses Talent noch gar nicht entwickelt worden ist; oder die sich nicht mit dem gehörigen Fleiße und mit der nöthigen Beharrlichkeit auf dieses Studium verlegen, statt heilsam nur schädlich und verderblich werden könne: das will ich so wenig in Abrede stellen, daß ich es vielmehr selbst behaupte, und davor warne. Es ist nämlich nicht zu verwundern, wenn Leute solcher Art Vieles nur halb auffassen, Vieles ganz mißverstehen, die einzelnen abgerissenen Sätze, die sie hier und da aufgefangen haben, nicht richtig anzuwenden wissen, und daher zuletzt nur in Verwirrung und in Unruhe gesetzt, oder veranlaßt werden, Verschiedenes nur zur Verschönerung ihrer verderblichen Leidenschaften zu mißbrauchen.

3. Von einem gehörig betriebenen Studium der Religionswissenschaft aber hat der Talentvolle keine solche Nachtheile zu befürchten; es wird ihm vielmehr bestimmte Vortheile von einer doppelten Art gewähren; einige, die es mit einem jeden andern wissenschaftlichen Studium gemein hat; andere, die demselben eigenthümlich sind.

4. Mit jeder andern Wissenschaft hat es die Religionswissenschaft gemein, daß sie demjenigen, der sie mit Fleiß studirt, eine höchst schätzbare Uebung im richtigen Denken, und ein sehr edles Seelenvergnügen gewähret.

a) Eine höchst schätzbare Uebung im Denken. Die Kraft zu Denken ist das schätzbare Kleinod, welches der Schöpfer unserm Geschlechte verliehen hat. Daher ist auch der wichtigste und schätzbare Vorzug, den ein Mensch vor Andern besitzen kann, mit Ausnahme der Tugend, der Besiz einer geübteren Denkkraft, als sie Andere haben; wie denn dieser Vorzug zugleich auch das wirksamste Beförderungsmittel der Tugend selbst, und also nicht selten die vermittelnde Ursache zur Erreichung des höchsten Vorzuges zu seyn pflegt, den Menschen überhaupt besitzen können. — Das Mittel, um sich diesen Vorzug einer geübteren Denkkraft eigen zu machen, das sicherste und ausgiebigste

ist die Erlernung der Wissenschaften, — besonders solcher, in denen viele Begriffe entwickelt, lange Reihen von Schlüssen gebildet, täuschende Trugschlüsse aufgedeckt werden, u. s. w. Solche Wissenschaften sind die mathematischen, sodann die Philosophie und die Religionswissenschaft. Zwar möchte man glauben, daß Erlernung der Logik, d. h. der Lehre von den Regeln des richtigen Denkens ein schon hinreichendes Mittel sey, zum richtigen Denken zu gelangen; allein es verhält sich mit dem richtigen Denken wie mit dem richtigen Sprechen und mit mehreren andern Dingen, die einer Fertigkeit bedürfen. Wie Logik die Regeln des richtigen Denkens aufstellt, so stellt die Sprachlehre die Regeln des richtigen Sprechens auf. Wie aber Niemand aus der Sprachlehre allein eine Sprache erlernt, sondern in dieser Sprache erst sehr Vieles lesen und endlich auch selbst zu sprechen versuchen muß: so lernt auch Niemand aus der Logik allein richtig und geläufig denken, wenn er nicht erst eine große Menge richtiger Gedanken Anderer nachgedacht, und dann auch selbst versucht hat, über Verschiedenes zu denken. Jenes geschieht nun zwar bei einem jeden Unterrichte, der nicht unrichtig und falsch ist, vornehmlich aber geschieht es bei einem wissenschaftlichen, indem sich ein solcher überall das Warum anzugeben bemühet, und eben deshalb sich in die Zergliederung einer Menge von Begriffen einlassen, sehr lange Reihen von Schlüssen anstellen, und eine Menge von Trugschlüssen aufdecken muß. Je mehr dieß nun in einer Wissenschaft der Fall ist, desto größer der Vortheil, welchen sie unserer Denkkraft gewährt. In der Religionswissenschaft gibt es eine bedeutende Menge von Begriffen, die entwickelt, sehr lange Reihen von Schlüssen, die gehörig durchgeführt, und sehr viele, überaus täuschende Trugschlüsse, die in ihrer Richtigkeit aufgedeckt werden müssen.

Anmerkung. Die Fertigkeit im richtigen Denken, welche die Religionswissenschaft gewährt, dürfte in gewisser Rücksicht noch einen Vorzug vor derjenigen haben, die man aus andern Wissenschaften schöpft. Denn weil die meisten Gegenstände, die man in der Religionswissenschaft betrachtet, auch im gemeinen Leben alltäglich wiederkehren, und von der

höchsten Wichtigkeit sind > so wird die Fertigkeit im Denken, die man aus ihrer Betrachtung sich beigelegt hat, auf das wirkliche Leben viel leichter und sicherer angewendet werden, als es der Fall ist, wenn man seine Denkkraft an der Betrachtung bloß solcher Gegenstände gekübt hat, die im geselligen Leben nur selten vorkommen, oder von keiner so großen Wichtigkeit sind. Man hat dann wohl eine Fertigkeit, über Dinge gewisser Art richtig zu urtheilen, Trugschlüsse einer gewissen Art schnell zu bemerken u. s. w.; aber auf Gegenstände von einer andern Art, und gerade auf solche, die uns am Häufigsten vorkommen, erstreckt sich diese Fertigkeit vielleicht sehr wenig.

- b) Ein sehr edles Seelenvergnügen. Nächst dem Vergnügen, das uns das Bewußtseyn der Tugend gewährt, ist dasjenige, so aus dem Gewahrwerden unserer Kräfte, besonders geistiger, entspringt, das höchste und edelste. Oder was kann dem Menschen wichtiger und erfreulicher seyn, was ihm mehr Hoffnung auf eine glückliche Zukunft gewähren, als wenn er sich der in ihm lebenden Kräfte, besonders der geistigen, bewußt wird? — Dieses Vergnügen aber kann uns nicht anders zu Theil werden, als wenn wir Wirkungen von unsern Kräften sehen, wenn wir durch ihre Anwendung etwas zu Stande bringen. Nur durch den Aublick dessen, was wir durch unsere Kräfte bewirkt haben, erhalten wir eine anschauliche Vorstellung von ihrer Größe. Daher denn die Freude, die schon das kleine Kind darüber empfindet, wenn es ihm eben zum ersten Male gelingt, einige Schritte zu thun, ohne gestrauchelt zu haben; daher das Frohlocken des Knaben, wenn er zum ersten Male den Hügel in seiner Nachbarschaft erklommen; daher auch das Hochgefühl eines Correggio, wenn er bei der Vergleichen eines Gemäldes von eigener Hand mit einer der Arbeiten Raphaels erkennet, — auch er sey ein Mahler! — Wie aber unter allen Kräften des Menschen die Kraft des Denkens die wichtigste ist, so ist es natürlich, daß auch das Bewußtseyn keiner andern Kraft uns angenehmer seyn könne, als das Bewußtseyn einer mehr als gemeinen Kraft zu denken. Dieses Bewußtseyn nun ist es, das wir uns durch die Erlernung der Wissenschaften erwerben. Bei jeder neuen Wahrheit, die wir da kennen lernen, bei jeder deutlichen Aufklärung eines bisher nur dunkel

von uns gedachten Begriffes, bei jeder glücklichen Entdeckung der verborgenen Gründe einer an sich uns schon bekannten Wahrheit, bei jeder Enthüllung eines täuschenden Trugschlusses, bei jedem neuen Fortschritte, ja auch bei jeder Erinnerung an bereits gemachte Fortschritte, an die schon überstiegenen Schwierigkeiten u. s. w. empfinden wir ein Vergnügen, weil uns da anschaulich wird, wie viel unsere Denkkraft bereits geleistet habe, wie viel mehr Fertigkeit im Denken wir jetzt besitzen, als wir vor Jahren besaßen, oder als viele Andere haben. Dieses Vergnügen ist um so schätzbarer, weil es als ein rein geistiges den Körper nicht so heftig angreift und erschöpft, als es bei den Vergnügungen der Sinne der Fall zu seyn pflegt; weil es ferner auch durch Wiederholung nicht zum Ekel und Ueberdruß wird, wie dieß bei sinnlichen Vergnügungen geschieht; weil es endlich auch zu seinem Genuße sogar keines Aufwandes, keiner besonderen Umstände und Gelegenheiten bedarf, wie dieses alles bei den Vergnügungen der Sinne erfordert wird.

Anmerkung. Die Religionswissenschaft dürfte sich auch in dieser Hinsicht vor mancher andern Wissenschaft eines nicht unbedeutenden Vorzuges rühmen, indem die Rückerinnerung an unsere Kenntnisse in ihr durch die Geschäfte des Lebens so oft gleichsam von selbst herbeigeführt wird. Denn Begriffe und Wahrheiten, welche in das Gebiet der Religion gehören, kommen ja täglich und stündlich vor, während Begriffe aus andern Wissenschaften, z. B. aus der Mathematik, gewiß viel seltener angeregt werden. So oft z. B. von einer Pflicht die Rede ist, so wird derjenige, der aus dem Unterrichte in der Religionswissenschaft eine viel deutlichere Einsicht in die Natur der menschlichen Pflichten, als hundert andere Menschen, besitzt, eine Gelegenheit haben, sich dieses Vorzuges mit Freuden zu erinnern.

5. Nebst diesen Vortheilen, welche das Studium der Religionswissenschaft mit jeder andern Wissenschaft mehr oder weniger gemein hat, gewährt es auch solche, die ihm eigenthümlich sind. Durch eine gründliche Erlernung der Religionswissenschaft gewinnt nämlich überaus viel unser Vertrauen sowohl, als auch die Achtung, die wir der vollkommensten Religion zu allen Zeiten des Lebens schenken sollen.

a) Unser Vertrauen. Nothwendig ist es zwar keineswegs, daß wir, um Zutrauen zur vollkommensten Religion zu fas-

sen, erst einen wissenschaftlichen Unterricht in ihr empfangen haben müßten; sondern auch ein gemeiner Unterricht kann hiezu genügen. Denn es ist allgemein, um Vertrauen zu einer Lehre zu fassen, genug, zu sehen, daß es so sey, wie diese Lehre auslegt; und man braucht eben nicht zu wissen, warum es so sey. Aber gewiß ist es doch, daß unser Vertrauen wächst, wenn auch dieses Letztere noch hinzukommt, d. h. wenn wir auch deutlich einsehen lernen, warum etwas so, und nicht anders sey. Dieses geschieht nun in Betreff der meisten und wichtigsten religiösen Wahrheiten, sobald wir einen wissenschaftlichen Unterricht in der vollkommensten Religion erhalten; und somit gewinnt durch einen solchen Unterricht unser Vertrauen zur Religion. Aber auch

- b) unsere Achtung. Wir Menschen sind gewohnt, den Werth eines Gutes insgemein um desto höher zu schätzen, je größer die Mühe war, welche uns sein Erwerb gekostet. Wir pflegen ferner das, was uns anschaulich macht, daß wir gegenwärtig auf einer höhern Stufe der Vollkommenheit stehen, als es ehemals der Fall war, oder als es bei Andern noch jetzt der Fall ist, höher zu schätzen, als was uns zu dieser Bemerkung keine Gelegenheit gibt. In diesen zwei Wahrheiten liegt nun ein doppelter Grund, weshalb derjenige, der sich eine wissenschaftliche Kenntniß der Religion erworben hat, mehr Achtung für sie im Herzen fühlen wird, als bei übrigen gleichen Umständen ein Anderer. Er nämlich besitzt an seiner Religion eine Kenntniß, deren Erlangung ihm nicht wenig Mühe und Anstrengung gekostet hat. Um desto wichtiger erscheint sie ihm, um desto williger räumt er ihr den gehörigen Einfluß auf seine Handlungsweisen ein. Durch diese Kenntniß wird ihm so oft anschaulich, daß er jetzt eine viel höhere Denkfertigkeit besitze, als er in früheren Jahren gehabt, oder als viele seiner Genossen noch jetzt haben; die Freude, die ihm dies verursacht, geht auf die Vorstellung von der Religion selbst über, und macht ihm auch diese werthbar.

6. Ich könnte noch weiter gehen, und nebst der Nützlichkeit eines gründlichen Studiums der Religionswissenschaft, die ich bisher behauptet, sogar eine gewisse Nothwendigkeit desselben für solche Menschen, die eine wissenschaftliche Bildung entweder bereits erhalten haben, oder erst erhalten sollen. Ich nenne aber eine wissenschaftliche oder gelehrte Bildung oder Erziehung eine jede solche, bei der unter Andern auch manche wissenschaftliche Kenntnisse beigebracht worden. Es läßt sich darthun, daß bei Personen, die eine solche Bildung erhielten, die Religion weder das nöthige Zutrauen, noch die nöthige Achtung erhalten könne, wenn sich zu ihren übrigen gelehrten Kenntnissen nicht frühzeitig auch eine gelehrte Kenntniß der Religion gesellt.

a) Nicht das nöthige Zutrauen. Denn Personen, die eine gelehrte Bildung genossen haben, die eben deshalb eine weit größere Fertigkeit im Denken besitzen, und darum in diesem Geschäfte auch ein eigenes Vergnügen finden, lassen den Vorrath ihrer Begriffe nie ganz unbearbeitet liegen; es drängt sie vielmehr, darüber nachzudenken, das Eine mit dem Andern zu vergleichen, und auf die weitem Folgen zu sehen, die sich aus dieser und jener Behauptung ergeben. Dieß thun sie denn auch, und zwar ganz vornehmlich, mit dem Vorrathe ihrer religiösen Begriffe. Eine fast unvermeidliche Folge hiervon ist aber, daß sie auf eine Menge scheinbarer Widersprüche und Zweifel gerathen, welche den Ungebildeten nie in den Sinn zu kommen pflegen. Diese Zweifel werden dann noch durch Umgang mit andern Religionsverwandten, mit Menschen von dem entschiedensten Unglauben, durch das Lesen religionswidriger Bücher und durch andere dergleichen Umstände vergrößert und vermehrt. Offenbar kann nur ein wissenschaftlicher Unterricht in der Religion, bei dem man bemüht war, von einer jeden aufgestellten Behauptung nicht nur zu zeigen, daß, sondern auch warum sie richtig sey, der Entstehung solcher Zweifel theils vorbeugen, theils doch die besten Mittel zu ihrer Auflösung an die Hand geben. — Personen von einer gelehrten Bildung verlangen um so mehr nach diesem

Warum, weil sie bereits gewohnt sind, dieß Warum auch in andern Fächern des menschlichen Wissens zu erfahren. Verbirgt es sich ihnen nun bei den Lehren der Religion: so fühlen sie sich sehr versucht, zu vernehmen, daß diese Lehren vielleicht gar keinen Grund haben; ihr Zutrauen zu denselben sinkt nun von Tag zu Tag. Gleichwohl ist es gewiß, daß die Religion ihren wohlthätigen Einfluß auf unser Herz nur dann erst äußere, daß sie nur dann erst einen Bestimmungsgrund bei unsern Handlungen und eine Richtschnur bei unsern Hoffnungen und Besorgnissen abgeben könne, wenn wir ein unbeschränktes Vertrauen in ihre Lehren setzen. Denn wenn wir zweifeln, und nach der Art der Zweifler uns bald auf diese, bald auf jene Seite neigen: so ist unser Glaube meistens zu schwach, um uns zur Folgsamkeit zu bestimmen, und ist doch nicht schwach genug, um unsere Unfolgsamkeit ganz zu rechtfertigen; und so sind wir schlimmer daran, als die, welche gar nicht glauben. So nothwendig also ist es, daß jeder Gebildete einen wissenschaftlichen Unterricht in der Religion erhalte, weil diese widrigenfalls nicht das nöthige Zutrauen behaupten kann. Aber auch

- b) nicht die nöthige Achtung. Denn wer in allen Fächern des menschlichen Wissens gelehrte Kenntnisse mit vieler Mühe eingesammelt, und nur dem Studium der Religion nie eine eigene Zeit und Anstrengung gewidmet hat, dem muß es nothwendig scheinen, als ob die Religion viel minder wichtig wäre, als alle andern Gegenstände. Wer über tausend andere Dinge mit einer gewissen gelehrten Einsicht zu sprechen vermag, nur über Punkte der Religion noch an den unvollständigen Begriffen seiner Kindheit hängt, nur hier eben nichts Mehreres zu sagen weiß, als der gemeinste Landmann, der wird allmählig anfangen, sich seiner Religionsbegriffe zu schämen. Soll dieß verhütet werden, so muß er, wie über andere Gegenstände des menschlichen Wissens, so auch über die Gegenstände der Religion einen gelehrten Unterricht erhalten.

Anmerkung. Was ich in diesem Absätze sagte, hat die Erfahrung selbst nur allzusehr bestätigt. Auffallend war es, wie mit der gelehrten Bil-

bung, die sich seit einigen Jahrhunderten in den verschiedenen Staaten Europas allmählig ausgebreitet hatte, auch ein so allgemeiner Unglaube um sich griff, daß beinahe schon Niemand mehr, als nur der ungebildete gemeine Mann noch mit voller Herzlichkeit an dem ererbten Glauben seiner Väter hing, während die Uebrigen, die sich Gebildete nannten, theils Zweifler, theils entschiedene Ungläubige waren. Kaum läßt sich diese traurige Erscheinung aus einem andern Grunde erklären, als aus der Vernachlässigung eines den Fortschritten der Zeit angemessenen gelehrten Vortrages der Religion. Denn wirklich, seitdem man diesen Fehler in einigen Staaten zu verbessern angefangen, dürfte sich nachweisen lassen, daß wieder mehr Glaube unter dem gebildeten Theile der Nation herrsche, und daß man allmählig aufhört, sich des Bekenntnisses, daß man ein Christ sey, zu schämen.

7. Nebst dem bisher entwickelten Nutzen, welcher dem Studium der Religionswissenschaft wesentlich eigen ist, gewähret dasselbe noch häufig gewisse zufällige Vortheile, die auf der Unvollkommenheit desjenigen Religionsunterrichtes beruhen, der nicht auf wissenschaftliche Art erteilt wird, den ich mithin den gemeinen nennen möchte. Diese Vortheile, wenn sie gleich zufällig sind, weil sie bei einer verbesserten Beschaffenheit des gemeinen Unterrichtes wegfallen müßten, sind doch für Zeiten und Orte, wo diese Verbesserungen noch nicht getroffen worden, nicht minder wichtig und beherzigenswerth. In der bisherigen Betrachtung nämlich dachte ich mir Menschen, welche noch vor Empfang des wissenschaftlichen, einen gemeinen Unterricht in der Religion erhalten haben, der, obgleich nicht den Grund der abgehandelten Wahrheiten angehend, doch vollständig und überzeugend war, und ich zeigte die Vortheile an, die ihnen daraus erwachsen, wenn zu diesem gemeinen Unterrichte nun noch ein wissenschaftlicher hinzukommt. Begreiflich müssen die Vortheile zahlreicher sehn, wenn man einmal voraussetzen darf, daß der gemeine Unterricht in der Religion die gehörige Vollständigkeit und Ueberzeugungskraft hatte. Dieses ist aber wirklich sehr oft der Fall. Denn der gemeine Unterricht ist

- a) selten vollständig genug. Man trägt nicht alle Lehren der vollkommensten Religion vor, oder man stellt sie doch nicht in das gehörige Licht; sondern begnügt sich mit Begriffen, die äußerst mangelhaft, ja selbst unwürdig sind. Man unterläßt es fast durchgängig, die Fruchtbarkeit und

den

den wohlthätigen Einfluß und Gebrauch einer jeden Lehre zu zeigen.

- b) Eben so selten pflegt der gemeine Unterricht überzeugend genug zu seyn. Man verabsäumt es entweder ganz, die Wahrheit der religiösen Lehrsätze, die man aufgestellt hat, durch eigene Beweise darzuthun, oder man bringt Beweise vor, die gar nicht zulänglich sind, und deren Schwäche, wenn auch nicht auf der Stelle, doch in spätern Jahren bemerkt wird, und dann zu Zweifeln und zum Unglauben verleitet.

In Fällen von dieser Art ist dann der wissenschaftliche Religionsunterricht ein um so dringenderes Bedürfniß; er leistet demjenigen, der ihn empfangen, nebst den schon angegebenen Vortheilen auch noch den wichtigen Dienst, daß er mit den Lehren der vollkommensten Religion erst vollständig bekannt, und von der Wahrheit derselben beruhigend überzeugt wird.

§. 5.

Ueber die schicklichste Zeit des Studiums der Religionswissenschaft.

1. Nachdem wir gesehen, daß das Studium der Religionswissenschaft für einen Jeden, der dazu Fähigkeit hat, nützlich, unter besondern Umständen aber nämlich für alle Jene, die eine gelehrte Bildung erhalten, sogar nothwendig sey: so fragt sich zunächst, welches die schicklichste Zeit für dieses Studium seyn möge?

2. Und hierauf antworte ich, diese schicklichste Zeit seyen die philosophischen Studienjahre. Wie nämlich jeder Unterricht, der auf eine wissenschaftliche Art ertheilt werden soll, schon ein gewisses reiferes Alter voraussetzt, wo man zur Aufmerksamkeit bereits gewöhnt worden ist, und eine längere Reihe von Schlüssen bis an ihr Ende zu begleiten vermag, so ist es auch mit der Religionswissenschaft der Fall. Auch hier ist es nöthig, daß man gewisse Vorkenntnisse aus der Weltweisheit und Geschichte zu diesem Unterrichte, wo nicht schon mitbringe, doch wenigstens zu gleicher Zeit mit ihm erhalte. Hieraus ergibt sich denn, daß dieser Unterricht auf keine Weise noch vor Eintritt

der akademischen Studienjahre (also nicht etwa schon in den Gymnasialjahren) erteilt werden dürfe.

Da dieser Unterricht ferner für einen jeden Menschen, der eine höhere Bildung empfängt, Bedürfniß wird, er mag sich übrigen dem oder jenem Lebensstande widmen: so wird es wohl am Zweckmäßigsten seyn, den wissenschaftlichen Religionsunterricht in jene Zeit zu verlegen, wo man die künftigen Mitglieder der höhern Lebensstände noch unabgesondert bei einander hat, um sie mit dem bekannt zu machen, was ihnen gemeinschaftlich nothwendig ist, mit andern Worten, daß man den Unterricht in der Religionswissenschaft in die philosophischen Studienjahre verlege.

S. 6.

Hilfswissenschaften der Religionswissenschaft.

1. So eingeschränkt auch das Wissen des Menschen in vielerlei Hinsichten ist, so ist doch die Menge der Wahrheiten, welche der menschliche Fleiß bereits gesammelt hat, so groß, daß man sie zum Behufe des Gedächtnisses sowohl, als auch zu manchen andern Zwecken in gewisse Fächer abtheilen mußte. Dies die Entstehung der verschiedenen Lehrbegriffe, die man auch Wissenschaften nennt. So hat man z. B. der Geometrie bloß diejenigen Wahrheiten, welche den Raum betreffen, der Logik, bloß jene, welche die Kunst zu denken angehen, u. s. w. zugetheilt.

2. Obgleich man nun diese Abtheilungen größtentheils so gemacht hat, wie die Natur der Wahrheiten selbst sie erfordert, d. h. so, daß man solche Wahrheiten, die mit einander zusammenhängen, einander erläutern, auch in Ein Fach gestellt hat: so gibt es gleichwohl mehrere Wissenschaften, die zum Beweise ihrer Sätze einzelne Wahrheiten erst aus einer andern erborgen müssen. Eine Wissenschaft, die aus keiner andern borgt, heißt eine selbstständige. Eine solche scheint z. B. die Metaphysik zu seyn. Eine Wissenschaft dagegen, die gewisse Wahrheiten aus andern borgen muß, d. h. gewisse Lehren hat, deren Gründe zugleich in eine andere Wissenschaft gehören, und

daselbst vorgetragen werden, heißt eine abhängige Wissenschaft. Die Wissenschaften aber, von denen sie abhängig ist, heißen ihre Hülfswissenschaften.

3. Die Religionswissenschaft rühmt sich nun keineswegs, eine der selbstständigen zu seyn; vielmehr gibt es zwei Wissenschaften, aus denen sie beinahe Alles, was sie lehrt, erborget. Diese zwei Hülfswissenschaften derselben sind: die Weltweisheit (Philosophie, theoretische sowohl als praktische) und die Geschichte, namentlich die christliche Kirchengeschichte.

4. Daß und warum die Religionswissenschaft der jetzt genannten Hülfswissenschaften bedürfe, wird sich erst in der Folge zeigen.

5. Indessen ist es mit der Andeutung dieser Hülfswissenschaften hier nicht etwa so gemeint, als ob der Anfänger der Religionswissenschaft erst jene beiden sich bekannt machen müßte; man wird vielmehr dasjenige, was hier aus ihnen erborgt werden muß, in so weit, als es dem Zuhörer noch nicht bekannt seyn kann, mit hinlänglicher Umständlichkeit im Vortrage der Religionswissenschaft selbst aus einander setzen.

§. 7.

Lehrbücher der Religionswissenschaft.

1. Die Pflicht eines akademischen Lehrers erheischt, daß er seine Zuhörer auch mit der Literatur seines Gegenstandes, d. h. mit den vorzüglichsten Schriften, die über seine Wissenschaft geschrieben worden sind, einigermaßen bekannt mache.

a) Dieses ist einmal schon darum nothwendig, damit der Anfänger sich nicht genöthiget sehe, bei dem, was ihm sein Lehrer beigebracht hat, für immer stehen zu bleiben; vielmehr Gelegenheit erhalte, sich, wenn er Zeit und Kräfte hat, aus andern Schriften noch weiter auszubilden.

b) Besonders in solchen Fällen, wo der Lehrer seine eigenen, von Andern abweichenden Meinungen vorträgt, ist es doppelte Pflicht, die Meinungen Anderer nicht nur historisch zu

erwähnen, sondern auch die Schriften anzuzeigen, in welchen man sie noch weiter ausgeführt findet. Denn so gewiß der Lehrer auch seiner Sache zu seyn glaube, so ist er doch nicht unfehlbar; und es geziemt sich also, daß er den Anfänger in den Stand setze, seine Begriffe mit jenen anderer Männer zu vergleichen, um dann aus eigener Einsicht, wer hier Recht haben mag, zu entscheiden.

- c) Daß diese Verbindlichkeit beim Vortrage der Religionswissenschaft um desto stärker sey, folgt aus der Wichtigkeit des Gegenstandes, den diese Wissenschaft behandelt.

2. Aus diesem Grunde will denn auch ich gleich jetzt einige der vorzüglichsten Schriften anführen, welche das Ganze der Religionswissenschaft umfassen; Schriften dagegen, welche nur einzelne Theile derselben betreffen, gedenke ich erst in der Folge gehörigen Orts zu erwähnen, wenn es der Raum gestattet:

- a) Marsilius Ficinus scheint einer der Ersten gewesen zu seyn, der *de veritate religionis christianae* (beiläufig 1520) in systematischer Anordnung geschrieben. Ein sehr kleines und unbedeutendes Büchlein, noch nach den Grundsätzen der platonischen Philosophie.
- b) Etwas ausführlicher war schon des Ludovicus Vives Buch *de veritate fidei christianae*, welches zum ersten Mal in Basel 1544 in 12. erschien.
- c) Auch Erasmus von Rotterdam, und Peter Ramus schrieben über denselben Gegenstand minder bedeutende Werke.
- d) Wichtiger aber war das Werk des Philipp Mornäus, welches er zuerst in französischer Sprache; 1607, aber in Leiden lateinisch herausgab.
- e) Doch Hugo Grotius übertraf alle seine Vorgänger durch sein, jetzt noch sehr lesenswerthes, zwar kleines, aber eben so gründlich als faßlich geschriebenes Buch: *de veritate religionis christianae*, das er im Kerker beiläufig 1620, zunächst nur zum Behufe für die holländischen Schiffleute, damit sie das Christenthum auf ihren Reisen zu vertheidigen

wäßen, in holländischen Versen verfaßte, dann in's Latein übertrug, worauf es auch noch in das Französische, Deutsche, Englische, Schwedische, Dänische, Griechische, Arabische, Persische, Malay'sche und Sinesische übersetzt worden ist, und in der lateinischen Uebersetzung allein mehr als zwanzig Auflagen erlebt hat. Obgleich der Verfasser kein Katholik war, also auch nicht nach katholischen Grundsätzen vorging, so wurde sein Buch doch selbst von Katholiken, z. B. von dem berühmten Bischöfe Bossuet, vom Cardinal Barberin u. A. sehr hoch geschätzt, und empfohlen.

- f) Der Bischof Peter Daniel Huetius schrieb ein weitläufiges und gelehrtes Werk zum Gebrauch für den Dauphin: *demonstratio evangelica* (Paris 1680), das dann noch öfter aufgelegt wurde. Es ist in mathematischer Methode abgefaßt. Die Lehre von den messianischen Weissagungen, wie auch die Untersuchung über die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Bücher des alten und neuen Bundes wird sehr umständlich und mit vieler Gelehrsamkeit abgehandelt. Die Lehren des Christenthums selbst aber werden nur äußerst kurz berührt.
- g) Einer der gelehrtesten unter den protestantischen Theologen, Georgius Calixtus, den sie Zeitgenosse des Krypto-katholicismus (d. h. einer geheimen Hinneigung zum katholischen Lehrbegriffe) beschuldigten, schrieb gleichfalls ein sehr schönes Werk: *de veritate religionis christianae*, worin vornehmlich die Widerlegung der Mohamedaner und Juden sehr lesenswerth ist.
- h) Da man im 17ten Jahrhunderte besonders in England anfang, das Christenthum und alle positiven Religionen sehr heftig zu bestreiten (Hobbes, Cherbury, Shaftesbury, Bolingbroke, Lindal, Morgan u. A.): so traten auch sehr gründliche Vertheidiger der guten Sache der göttlichen Offenbarung zuerst ganz vornehmlich in England auf. Zu diesen gehört besonders: Foster's Nützlichkeit, Wahrheit und Vortrefflichkeit des Christenthums; Staakhausen's Vertheidigung des Christenthums; Champelle's, Irving's und

Paley's Werke, welche fast alle auch in das Deutsche übersetzt worden sind.

- i) Unter den Franzosen, die sich gleichfalls durch eigene, in ihrer Mitte aufgetretene Freigeister (besonders Voltaire) aufgefodert fühlten, die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthumes zu vertheidigen, zeichneten sich vornehmlich aus: Houteville (*La Religion chrétienne prouvée par les faits* Par. 1740. 3 Fol. Deutsch. Frankfurt 1745), Bernet (*Traité de la vérité de la rel. chrétienne*. Genève 1748 — 88. 10 Vol.), Karl Bonnet (*Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme*. Genève 1771); und Sergier (*Traité historique et dogmatique sur la vraie Religion, und Preuves du Christianisme*, das erste Werk erschien auch deutsch zu Bamberg und Würzburg, wie auch im Nachdrucke zu Budweis 1788 in 12 B.) das Bonnet'sche Werk übersezte Lavater in's Deutsche mit Anmerkungen (Zürch 1769), und hielt es für einen so unwiderleglichen Beweis der Wahrheit des Christenthumes, daß er den berühmten israelitischen Weltweisen Mendelssohn aufforderte, Eines von Beiden zu thun, entweder dieß Buch zu widerlegen, oder ein Christ zu werden.
- k) In Deutschland, zuvörderst unter den Protestanten, sind folgende, einer ganz vorzüglichen Erwähnung verdienende Werke erschienen: Lilienthal's gute Sache der göttlichen Offenbarung (Königsberg 1750. 16 Bde.); Bafedow's Versuch über die Wahrheit des Christenthumes als der besten Religion (Berlin 1766), ein Buch, bei welchem nur zu bedauern ist, daß der Verfasser den Nutzen der sogenannten Christenlehre nicht einsah, weshalb er von der ganzen Christenlehre wenig mehr beibehielt, als die bloßen Wahrheiten der natürlichen Religion; Jerusalem's Betrachtung über die vornehmsten Wahrheiten der Religion (3 Tble., Braunschweig 1776). Das Werk ist durch den Tod des Verfassers unbeendigt geblieben; Möffelt's Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion (2te Ausg. 1783. In der 5ten Ausgabe 1784 ist nur die erste Hälfte erschienen);

Lessing's Wahrheit der christlichen Religion (2te Ausg. 1785). Von diesem Werke sagte Lessing, daß er es nie zur Hand genommen, ohne sich daraus zu belehren und zu erbauen. Im Jahre 1786 fing der Verfasser die Bearbeitung desselben Werkes nach einem erweiterten Plane, unter dem Titel: Ueber die Religion, ihre Geschichte, Wahl und Bestätigung in 3 Theilen, an, kam aber nur mit den beiden ersten Theilen zu Stande. Besonders ausführlich sind die historischen Partien, von der Aechtheit, Unversälschtheit und Glaubwürdigkeit der heil. Schrift, u. s. w. abgehandelt; daher auch spätere Schriftsteller Vieles von ihm entlehnten, so wie er selbst in dieser Rücksicht, obwohl nicht ohne eigenes Urtheil, des Engländers Lardner's Schriften über die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte benützte. Auf die kritische Philosophie nahm Lessing noch keine Rücksicht; D. Balth. Münter's Belehrungsgeschichte des Grafen Struensee (2te Aufl., Leipzig 1773); ingleichen: Unterhaltungen eines nachdenkenden Christen mit sich selbst (2 Bände). In diesem Werke wird der sittliche Nutzen gewisser Lehren des Christenthumes sehr gut aus einander gesetzt; Kleuker's neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthumes (Riga 1787 — 94. 4 The.); Storre's doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita (Tub. 1793.) zeichnet sich durch besondere Gründlichkeit aus; Georg Friedrich Seiler's Schriften (kurze Apologie des Christenthumes; der vernünftige Glaube an die Wahrheit des Christenthumes u. a. m.) suchen vornehmlich die Vernunftmäßigkeit der christlichen Geheimnisselehren zu zeigen; Köppen's, die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit (3 Aufl. 1797. 8.). Der Verfasser bemüht sich, den göttlichen Geist, der in der Bibel herrscht, nachzuweisen.

- 1) Die zuletzt angeführten Schriften, und schon einige frühere, welche nicht von katholischen Verfassern herrühren, sind bei aller ihrer Vortrefflichkeit höchstens nur dazu brauchbar, uns von der Wahrheit derjenigen Lehren des katholischen Religionsbegriffes zu überzeugen, die dieser mit den übrigen

christlichen Lehrbegriffen gemein hat. Zu einem Beweise der Wahrheit und Göttlichkeit des Katholicismus in seinem ganzen Umfange können wir sie nicht brauchen. Zu diesem Zwecke sind besonders folgende Werke zu empfehlen: Die in lateinischer Sprache geschriebenen Werke von Gazzaniga *Theologia polemica und praelectiones theologicae*, sind zwar eigentlich für Theologen bestimmt, und dürften einem Laien etwas zu weitläufig erscheinen; indessen kann sie ein solcher gleichfalls zum Nachschlagen benützen, und wird sich daraus leicht überzeugen können, wie schwach die Gründe sind, die von den Gegnern des Katholicismus wider denselben vorgebracht worden sind. Benedict Stattler's *Demonstratio evangelica* (Aug. Vind. 1771) ist für Laien bestimmt, und mit vieler Gründlichkeit geschrieben. Ein gleiches Lob verdient auch Simon Jordan's Werk: *de Religione contra libertinos libri tres in usum auditorum* (Pragae 1775. 4. tom.), nach welchem Buche der Verfasser zu seiner Zeit an dieser Universität Vorlesungen hielt. Eins der besten Werke ist aber unstreitig des Benediktiner Beda Mayer's Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach dem Bedürfnisse unserer Zeit (Augsb. 1787. 4 Bände). Zu bedauern ist nur, daß der sehr gründliche Verfasser auf die Einwürfe der kritischen Philosophie noch keine Rücksicht genommen. Viel Beifall fand auch Storchenaus Philosophie der Religion (7 Bde. Augsb. 1780) und Schwarzhueber's praktisches Religionsbuch für nachdenkende Christen (3 Bände, Salzb. 1795.); aber des trefflichen Ildephons Schwarz Handbuch der christlichen Religion (Bamberg und Würzburg, 4. Aufl., 3 Bde. 1803) dürfte unter allen bisher erschienenen Werken, die zur Empfehlung der christlichen Religion geschrieben sind, das Geeignetestes seyn, um einen Verächter derselben bessere Gesinnungen gegen sie einzulösen; und diesen Zweck wird es, wenn schon durch nichts Anderes, durch vielseitige Belesenheit, durch den feinen Geschmack und sanften, liebenswürdigen Charakter, den der Verfasser überall verräth, erreichen. Viele gute Gedanken enthalten auch Peutingers

Religion, Offenbarung und Kirche im Lichte der reinen Vernunft aufgefasset (Salzb. 1795); ingleichen Joh. Mich. Sailer's Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu den Religionsvorlesungen an die akademischen Jünglinge aus allen Fakultäten (Salzbach 1832). Doch zu dem Zwecke, um als ein Leitfaden für die in allen k. k. österreichischen Erbstaaten vorgeschriebenen philosophischen Religionsvorlesungen zu dienen, war keines der bisher vorhandenen Werke geeignet. Daß nun dasjenige, welches Hr. Jakob Frint, ehemaliger Professor der philosophischen Religionslehre zu Wien, gegenwärtiger k. k. Burgpfarrer, herausgab (Lehrbuch der Religionswissenschaft. Wien 1813—1820, 3te Auflage, 6 Bände), die sämtlichen Forderungen, die man an einen solchen Leitfaden zu machen berechtigt ist, in einem sehr hohen Grade entspreche, daß der Verfasser eine vertraute Bekanntschaft mit den besten Schriften, die für und wider die Religion erschienen sind, verrathe, die erstern auf eine sehr verständige Weise benützt habe, die Einwürfe aber, welche die letztern enthalten, gründlich zu widerlegen bemüht sey, daß in seinem Buche eine sehr lichtvolle Anordnung, und ein überaus klarer und deutlicher Vortrag herrsche, daß der sittliche Nutzen der einzelnen Lehren des Christenthumes noch nirgends so umständlich aus einander gesetzt worden sey: das und noch mehreres Andere wird diesem Werke auch derjenige nachrühmen müssen, der nicht allen Ansichten des gelehrten Verfassers beipflichten kann, und der Meinung ist, daß sich die gute Sache der katholischen Religion mit noch sinnreicheren Waffen vertheidigen lasse.

§. 8.

Plan und Eintheilung der Religionswissenschaft.

1. **Vorber.** die wissenschaftliche Religionslehre die einzelnen Lehren der vollkommensten Religion selbst vortragen, und ihre Wahrheit darthun kann, muß sie nach der Natur der Sache erst einige Vorbereitungen treffen, die gleichwohl nicht mehr zur Eintheilung, sondern schon in den eigentlichen Unterricht gehö-

ren, weil sie die vollkommenste Religion schon selbst betreffen. Um nämlich beweisen zu können, daß diese oder jene Religion (z. B. die katholische) wirklich die vollkommenste sey, muß man erst deutlich erklären, was man unter der vollkommensten Religion verstehe. Um dieses gehörig zu thun, muß man erst den Begriff der Religion überhaupt bestimmen. Da ferner nur daraus allein sicher erkannt werden kann, daß die katholische Religion die vollkommenste sey, weil sie von Gott geoffenbaret worden ist, so muß erwiesen werden, daß sie dieß wirklich sey. Um nun dieß zu vermögen, wird man erst wieder den Begriff einer Offenbarung erklären, und die sichern Kennzeichen einer wahren göttlichen Offenbarung festsetzen müssen. Bevor man aber Jemanden zumuthen kann, daß er nun ausgehe und untersuche, ob irgend eine von den auf Erden vorhandenen Religionen wirklich die Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung an sich habe, wird man ihm erst die Pflicht, nach der Erkenntniß dieser vollkommensten Religion zu streben, nach ihrer Wichtigkeit darstellen, und auch die einzelnen Verbindlichkeiten, die diese Pflicht enthält, auseinandersetzen, und ihm beweisen müssen, daß, Falls eine Offenbarung für ihn vorhanden wäre, sie ohne Zweifel auch zum Inhalte der für ihn vollkommensten Religion gehören würde. Da aber Gott nichts Ueberflüssiges thut: so ist einleuchtend, daß es auch keine wahre Offenbarung für den Menschen geben könnte, wenn eine bloß natürliche Religion schon völlig hinreichend für ihn wäre. Und da dieß Letztere häufig behauptet worden ist, so muß die Unzulänglichkeit der natürlichen Religion, etwa in ihrer vollkommensten Gestalt, vorausgeschickt werden. — Ist dieses Alles geschehen, und hat sich am Ende gezeigt, daß die natürliche Religion auch selbst in ihrer vollkommensten Gestalt eine gewisse Unzulänglichkeit habe: so wird die Hoffnung erwachen, daß Gott uns vielleicht wirklich eine Offenbarung geschenkt habe. Allein von Einigen ist selbst ihre Möglichkeit bestritten worden, mithin wird auch diese erst noch gerechtfertigt werden müssen. Bei der Untersuchung über ihre Kennzeichen findet es sich, daß eine wahre Offenbarung nur an dem vereinigten Daseyn zweier Kennzeichen erkennbar sey, nämlich an einer gewis-

sen inneren Vortrefflichkeit oder sittlichen Zuträglichkeit ihrer Lehren und an gewissen außerordentlichen Ereignissen, die keinen sichtbaren Nutzen und Zweck ihres Daseyns hätten, wenn es nicht der seyn sollte, daß sie uns zur Bestätigung jener Lehren dienen. Man werde ich umständlich zeigen, daß diese beiden Kennzeichen dem katholisch-christlichen Religionsbegriffe im vollsten Maße zukommen; woraus dann folgen wird, daß er eine wahre göttliche Offenbarung mithin auch die vollkommenste Religion für uns sey. Da nun der Zuhörer auch schon die Lehren dieser Religion, nämlich bei Prüfung ihrer innern Vortrefflichkeit, wird kennen gelernt haben, so wird der Vortrag jetzt die beiden Zwecke eines jeden Unterrichtes, die Bekanntmachung mit den beizubringenden Lehren, und die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit erreicht haben, und hienit geschlossen werden können.

2. Da ich mich überdies allenthalben, wo es nur thunlich seyn wird, bemühen werde, den eigentlichen Grund, worauf die Wahrheit jeder aufgestellten Behauptung beruhet, anzugeben, so wird man diesem Unterrichte auch nicht den Namen eines wissenschaftlichen absprechen können.

3. So wird sich denn also der Vortrag der ganzen Religionswissenschaft in drei — einander am Umfange nicht allzu ungleiche Haupttheile zerlegen lassen. Der erste nämlich wird die nöthigen Vorbereitungen zur Auffuchung der vollkommensten Religion enthalten, und abermals in vier Unterabtheilungen oder Hauptstücke zerfallen, deren das erste von dem Begriffe der Religion, von den verschiedenen Arten derselben, und von dem pflichtmäßigen Verhalten gegen sie handeln; das zweite einen kurzen Abriss der natürlichen Religion; das dritte eine Würdigung dieser natürlichen Religion, und einen Beweis für die Nothwendigkeit einer Offenbarung; das vierte endlich die Lehren von der Möglichkeit und den Kennzeichen einer Offenbarung enthalten wird. Der zweite und dritte Haupttheil wird dann erweisen, daß die katholische Religion die beiden Kennzeichen einer göttlichen Offen-

barung wirklich an sich habe; der eine, daß ihre Lehre die höchste sittliche Zuträglichkeit habe, der andere, daß ihr Daseyn auch mit solchen außerordentlichen Begebenheiten verbunden sey, die keinen sichtbaren Nutzen und Zweck hätten, wenn es nicht der seyn sollte, daß sie uns zur Bestätigung dieser Lehre dienen.

4. Aus Gründen, die sich hier nicht wohl anführen lassen, werde ich die zuletzt genannten zwei Untersuchungen in der umgekehrten Folge vornehmen; und somit wird der zweite Haupttheil der Religionswissenschaft die Wunder, die zur Bestätigung des Katholicismus dienen; der dritte aber die Lehren desselben betrachten.

5. Die Unterabtheilungen, in welche auch noch diese zwei letztern Haupttheile zerfallen, hier schon anzeigen zu wollen, wäre von gar keinem Nutzen.



Erster Haupttheil.

**Nothige Vorbereitungen zur Auffuchung, der
vollkommensten Religion.**

THE
JOURNAL OF THE
ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE
OF GREAT BRITAIN AND IRELAND
VOLUME 34, PART 1, 1904

Erstes Hauptstück.

Von dem Begriffe der Religion; von den verschiedenen Arten derselben, und von dem pflichtmäßigen Verhalten gegen sie.

S. 9.

Inhalt und Zweck dieses Hauptstückes.

In Folge des eben beschriebenen Planes muß ich erstlich den Begriff bestimmen, der mit dem Worte Religion entweder wirklich verbunden wird, oder doch verbunden werden sollte. Hierbei versteht sich von selbst, daß ich erweisen müsse, daß diesem Begriffe auch ein wirklicher Gegenstand entspreche, ja, daß es nicht Eine, sondern mehrerlei Religionen gebe. Es muß insonderheit der Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion in sein gehöriges Licht gesetzt, und endlich der Begriff der allervollkommensten Religion festgestellt werden. Hiernach werde ich die Pflichten, welche der Mensch in Betreff seiner eigenen religiösen Ueberzeugungen hat, umständlich auseinander setzen müssen. Daß ich auch von den Pflichten rede, die Jeder in Ansehung der religiösen Ueberzeugungen seiner Mitmenschen hat, ist zwar nicht eben nothwendig; da aber diese Pflichten mit jenen so nahe zusammenhängen, und da man so oft sich gegen sie verstößt: so werde ich sie in Kürze mitnehmen. Aus einem ähnlichen Grunde werde ich auch der gewöhnlichsten Abweichungen von diesem pflichtmäßigen Betragen gegen die Religion

erwähnen, und ihre Quellen, ihre Schädlichkeit, ihre Strafwürdigkeit mit wenigen Worten besprechen. Aber zuerst noch

§. 10.

Eine Untersuchung, die allen übrigen vorangehen muß.

1. Wenn schon ein jeder Unterricht von den Behauptungen, welche er aufstellt, Ueberzeugung zu bewirken bemüht seyn muß; so ist einleuchtend, daß mir beim Unterrichte in der vollkommensten Religion, also beim Vortrage der Religionswissenschaft, diese Verbindlichkeit in einem ganz vorzüglichen Grade obliegt. Hier muß ich bestrebt seyn, eine Ueberzeugung hervorzubringen, die nicht nur in der Gegenwart durch keine Zweifel beunruhiget wird, sondern von der sich auch erwarten läßt, daß sie in dem ganzen künftigen Leben meiner Zuhörer durch nichts werde umgestoßen, ja auch nur erschüttert werden.

2. Dieß würde ich aber keineswegs leisten, wenn die Voraussetzungen, auf die ich meine Beweise stütze, d. h. die Sätze, die ich in meinen Schlüssen als Prämissen oder Vordersätze aufnehme, nicht alle gewiß und unläugbar wären. Denn der Grad der Wahrscheinlichkeit, welchen die Conclusion eines Schlusses hat, ist niemals größer, sondern im Gegentheile meistens noch etwas kleiner, als der Grad der Wahrscheinlichkeit, den seine schwächste Prämisse hat.

3. Nun gibt es aber fast keine einzige Wahrheit, die nicht von einzelnen Gelehrten einmal in Zweifel gezogen, ja wohl geradezu bestritten worden wäre. Schon unter den Griechen gab es eine sehr zahlreiche Secte von Philosophen, die Skeptiker (d. h. Zweifler) genannt, die sich ein eigenes Geschäft daraus machten, jede auch noch so einleuchtende Wahrheit durch scheinbare Einwürfe, und durch die Nachweisung angeblicher Widersprüche derselben mit andern schwankend und zweifelhaft zu machen. So läugneten sie z. B. die Möglichkeit einer Bewegung; das Daseyn einer Körperwelt; das Daseyn anderer denkender Wesen außerhalb ihrer; ja Einige sogar ihr eigenes Daseyn.

4. Allein

4. Allein das Schlimmste ist, daß die Gefahr, in eine Art von Skepticismus zu verfallen, wirklich für jeden Menschen, wenigstens für jeden Gebildeten, vorhanden ist, wenn nicht eigends vorgebeugt wird; ich will sagen, daß es fast keine einzige Wahrheit gibt, die zu bezweifeln sich ein Gebildeter nicht irgend einmal in seinem Leben versucht fühlen könnte. Diese Versuchung kann nämlich eintreten:

- a) Wenn diese Wahrheit mit einer unserer Leidenschaften in Widerspruch geräth. Denn nur zu oft geschieht es, daß Menschen an einer Wahrheit zu zweifeln anfangen, die sie noch nie bezweifelt hätten, bloß weil sich jetzt irgend ein leidenschaftlicher Wunsch in ihnen erhebt, dem diese Wahrheit hinderlich ist. Und je geübter sie dann im Denken sind, um so leichter bringen sie es bei sich dahin, sich durch hervorgesuchte scheinbare Einwürfe zu überreden, daß das nicht wahr sey, was sie bisher immer für wahr gehalten.
- b) Wenn wir erfahren, daß diese Meinung von vielen andern Menschen bezweifelt und bestritten werde.
- c) Wenn wir durch Nachdenken und Vergleichen zu entdecken glauben, daß der vorliegende Satz mit gewissen andern, von uns für wahr gehaltenen Sätzen in einem Widerspruch stehe.
- d) Wenn wir uns vorgenommen hatten, die Gründe desselben aufzusuchen, und bei diesem Geschäfte so unglücklich waren, sie nicht zu finden. Denn dann entsethet in uns der Verdacht, daß der Satz vielleicht gar keine Gründe habe; und wir sind um so geneigter, dieß anzunehmen, je bekannter es uns aus vielen Beispielen ist, daß so manche Meinung, welcher die große Menge der Menschen mit vieler Zuhersicht anhängt, bei einer genauern Untersuchung gleichwohl als grundlos und falsch befunden werde.

5. Um diesem Skepticismus, so gut es von meiner Seite geschehen kann, vorzubeugen, werde ich in meinem Vor-

Lehrbuch der Religionswissenschaft. 1ster Theil. 3

frage durchaus nichts als gewiß und ausgemacht annehmen, was sich auf irgend eine Art zweifelhaft machen läßt, wenn ich es nicht zuvor durch einen eigenen Beweis dargethan habe.

6. Ich gehe deshalb so weit, mir vorzustellen, daß ich selbst Zuhörer von einer solchen Art vor mir hätte, die sich zuweilen wenigstens in einer solchen Stimmung befinden, bei der ihnen durchaus nichts als gewiß erscheint. Und ich frage mich, was wohl die erste Wahrheit wäre, von der ich diese in einem solchen Zustande zu überzeugen vermöchte.

Offenbar dürfte das keine derjenigen Wahrheiten seyn, die zu ihrem Beweise schon der Voraussetzungen von Einer oder etlichen Andern bedürfen. Es muß vielmehr eine Wahrheit seyn, die für sich selbst gewiß ist, indem ihr Gegentheil sich selbst widerspricht. Von dieser Art ist nun wohl nur die Wahrheit, daß es Wahrheiten überhaupt gebe, wie dieß der folgende Paragraph mit Mehrerem zeigen wird.

§. 11.

Es gibt Wahrheiten.

1. Daß es überhaupt einige, wenigstens Eine Wahrheit gebe, wird Jedermann einleuchtend finden, sobald ich nur erst den Sinn, den ich mit dieser Behauptung verbinde, gehörig festgesetzt haben werde. Ich muß nämlich erinnern, daß ich das Wort: Wahrheit hier in seiner subjectiven Bedeutung nehme, in der ein jeder Satz, der etwas so aussagt, wie es ist, eine Wahrheit genannt wird, gleichviel, ob dieser Satz von irgend Jemand wirklich erkannt und ausgesprochen werde oder nicht. Wir unterscheiden also Wahrheiten an sich, von Wahrheiten, die von irgend Jemanden gedacht und erkannt werden. — Daß es auch Wahrheiten letzterer Art, d. h. erkannte Wahrheiten, oder (was eben so viel ist) wahre Erkenntnisse gebe, wollen wir jetzt noch nicht behaupten; denn diese Behauptung setzt wirklich schon Mehreres voraus,

a) daß es Wahrheiten an sich gebe, und

b) daß es ein Wesen gebe, welches denkt.

Erst wenn dieses Beide vorausgesetzt wird, läßt sich behaupten, daß Einiges von dem, was dieses Wesen denkt, auch Wahrheit an sich sey.

2. Daß es aber einige, oder wenigstens doch Eine objective Wahrheit (oder Wahrheit an sich) gebe, läßt sich ohne Voraussetzung von irgend etwas Anderm darthun. Denn der entgegengesetzte Satz, d. h. die Behauptung, daß gar nichts wahr sey, hebt ja sich selbst auf. Wenn nichts wahr wäre, so wäre auch dieß falsch, daß nichts wahr sey.

3. Durch diesen leichten Schluß kann sich dann also jeder auch noch so arge Zweifler für sich selbst überzeugen, daß es einige oder doch wenigstens Eine objective Wahrheit gebe.

S. 12.

Es gibt auch mehrere und zwar unendlich viele Wahrheiten.

1. Daß es wenigstens Eine Wahrheit gebe, ist aus dem eben Gesagten gewiß. Gesezt nun, daß Jemand den Zweifel hegte, ob es auch mehrere Wahrheiten gebe; so würde ich auf folgende Art versuchen, ihn auch hiervon zu überzeugen.

2. Ich kann die Eine Wahrheit, deren Vorhandenseyn mir der Zweifler zugibt, wie sie auch immer laute, durch die Formel: A ist B bezeichnen, und behaupte nun, daß es nebst dieser zum wenigsten noch Eine zweite gebe. Denn wer das Gegentheil annehmen wollte, der müßte ja die Behauptung, daß es außer der Wahrheit A ist B sonst keine andere gibt, selbst als wahr aufstellen. Diese Behauptung ist aber offenbar von der Behauptung A ist B ganz verschieden, und wäre also, sofern sie wahr wäre, gleich eine zweite Wahrheit. Es ist daher nicht wahr, daß es nur Eine Wahrheit gebe, sondern es gibt derselben wenigstens zwei.

3. Auf eine ähnliche Weise läßt sich aber darthun, daß es auch mehr als zwei Wahrheiten geben muß. Denn die zwei Wahrheiten, deren alleiniges Vorhandenseyn Jemand zu geben wollte, mögen wie immer lauten, so lassen sie sich durch

die Formel: A ist B und C ist D bezeichnen, und nun läßt sich wie vorhin zeigen, daß die zwei Wahrheiten A ist B und C ist D noch nicht die einzigen seyn können, indem das Gegentheil durch die Behauptung: daß nichts mehr sey, als nur, daß A, B und C, D ist, wofern sie wahr wäre, gleich eine neue und dritte Wahrheit ausmachen würde.

4. Man sieht von selbst, daß diese Schlußart sich ohne Ende fortsetzen lasse; und es muß also der Wahrheiten unendlich viele geben.

§. 13.

Wir Menschen sind im Stande, Wahrheiten zu erkennen, und erkennen auch wirklich mehrere.

1. Wären die vorigen Betrachtungen vermögend, den Zweifler erst dahin zu bringen, daß er sich eingestehet, es müsse Wahrheiten, und zwar unendlich viele Wahrheiten geben: so versuche ich ferner, ihn nun auch dahin zu bringen, daß er sich selbst die Fähigkeit der Erkenntniß wenigstens einiger dieser Wahrheiten beilege.

2. Dieß kann ich freilich nicht anders, als dadurch, daß ich ihn vermöge, irgend ein Urtheil zu fällen; denn vermöchte er dieß nicht: so würde er eben deßhalb auch keine einzige Wahrheit anerkennen, denn jedes Erkenntniß setzt doch ein Urtheil voraus.

3. So wie ich aber bewirke, daß er auch nur ein einziges Urtheil, es laute wie es wolle, fällt, so legt er sich eben hierdurch schon die Fähigkeit bei, Wahrheiten zu erkennen; denn dieses Urtheil selbst hält er ja doch für Wahrheit, wenigstens zu der Zeit, da er es eben ausspricht.

4. Doch der Zweifler gesteht, daß er dem Drange, Urtheile zu fällen, allerdings nicht widerstehen könne; aber er zweifelt nur, ob diesen Urtheilen auch Wahrheit beizuhne.

5. Verstimde er dieß bloß so, daß wohl nicht alle seine Urtheile wahr sind, so wäre hingegen, wie wir bald sehen werden, nicht das Geringste zu sagen. Allein der Zweifler meint, daß vielleicht auch nicht ein einziges seiner

Urtheile wahr seyn. Dieß ist ein ungereimter Gedanke; denn die Voraussetzung, daß alle unsere Urtheile falsch sind, hebt sich ja selbst auf, weil ja auch sie diesen Urtheilen beigezählt werden müßte.

6. Wer dieses erwägt, muß, wie ich glaube, sich selbst gestehen, daß doch nicht alle unsere Urtheile falsch sind, daß doch in einigen, in einem einzigen wenigstens, Wahrheit liege.

7. Auf eine ähnliche Weise, wie im §. 12, kann ich ihm nun ferner zeigen, daß er der Wahrheiten wirklich mehrere, ja unbestimmt viele (nämlich nur nach und nach) erkenne.

§. 14.

Wir irren uns zwar zuweilen in unseren Urtheilen; aber es gibt doch auch gewisse Umstände, bei deren Vorhandenseyn wir uns mehr oder weniger versichern können, daß wir nicht irren.

So deutlich es uns durch das Gesagte geworden seyn mag, daß nicht alle unsere Urtheile falsch sind, so ist es doch von der andern Seite nur zu gewiß, daß wir uns gar oft irren; denn gar oft behaupten wir das Gegentheil von dem, was wir früher behauptet, und halten für wahr, was wir früher für falsch; oder wir halten für falsch, was wir früher für wahr gehalten hatten. In solchen Fällen müssen wir uns entweder früher geirrt haben, oder wir irren uns eben jetzt. Sollen wir aber wohl deshalb, weil wir zuweilen uns irren, gar keinem unserer Urtheile trauen? Da würden wir abermals in die sich selbst widersprechende Behauptung, daß alle unsere Urtheile falsch sind, verfallen. Wir müssen also eine Art von Auswahl treffen, und werden dann bei allem Bewußtseyn unserer Fehlbarkeit in gewissen Stücken, doch einigen unserer Urtheile mit voller Zuversicht vertrauen können. Es ist von höchster Wichtigkeit, daß wir die Regeln, nach welchen diese Auswahl vernünftiger Weise zu geschehen hat, kennen lernen. Ich werde einige derselben anführen, und sage denn: Nach Beschaffenheit der Umstände können wir bald mehr bald weniger versichert seyn, daß wir uns in einem gewissen Urtheile nicht irren. Und zwar

1. Wenn sich uns ein Urtheil unwiderstehlich aufdringt, und wir die Sache nicht einmal anders zu denken vermögen, so dürfen wir einem solchen Urtheile vollkommen trauen; z. B. dem Urtheile, daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen können. Denn wenn wir nicht einmal solchen Urtheilen trauen wollten: so könnten wir offenbar um desto weniger andern, die sich nicht so unwiderstehlich aufdringen, wir dürften also gar keinem unserer Urtheile trauen, d. h. wir müßten glauben, daß wir gar keine Wahrheit erkennen, welches der obige Widerspruch wäre.

2. Urtheile, die nichts Anderes, als eine bloße, so eben gegenwärtige Wahrnehmung (d. h. Empfindung oder Vorstellung) in uns aussagen, ohne die Ursache derselben bestimmen zu wollen, d. h. reine Wahrnehmungsurtheile haben vollkommene Gewißheit; z. B. das Urtheil: Ich habe die Vorstellung von einer rothen Farbe, — wo ich nicht damit sagen will, daß irgend ein rother Gegenstand wirklich vor mir stehe, u. dgl., denn solche Urtheile bringen sich uns unwiderstehlich auf.

3. Urtheile, in denen wir uns erlauben, über die Ursache einer gehaltenen Wahrnehmung zu entscheiden, in denen wir z. B. aussagen, daß derselbe Gegenstand, der die Empfindung A in uns hervorbrachte, auch Ursache der Empfindung B sey, kurz Erfahrungsurtheile im engern Sinne des Wortes haben als solche immer nur Wahrscheinlichkeit; allein wenn die beiden Empfindungen oder Vorstellungen A und B schon überaus oft von uns zugleich empfunden worden sind; dagegen niemals die eine ohne die andere: so wird die Wahrscheinlichkeit des Urtheiles, daß der Gegenstand, der die Wahrnehmung A hervorbringt, auch Ursache der Wahrnehmung B sey, so groß, daß wir sie einer vollen Gewißheit gleich achten können. Ein Beispiel von einem solchen Erfahrungsurtheile wäre das Urtheil: der Ofen wärmt mich. Das, was ich am Ofen sehe, ist $= A$; die Wärme, die ich empfinde ist $= B$; der Ofen selbst ist jener Gegenstand, den ich als Ursache der Wahrnehmung A bezeichne, und, indem ich nun sage: der Ofen

wärmet mich, sage ich aus, daß eben derselbe Gegenstand (Ofen), der Ursache von der Empfindung der Farbe, Gestalt u. dgl. (A) ist, auch Ursache von der Empfindung der Wärme (B) sey.

4. Urtheile, deren gesammte Bestandtheile bloße Begriffe sind, die man eben desshalb sehr wohl Begriffsurtheile oder Urtheile aus Begriffen nennen könnte, gewöhnlich aber als Urtheile a priori bezeichnet, erhalten auch ohne alle andere Gründe einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, wenn sie durch viele Erfahrungen bestätigt werden, d. h. wenn wir viele Erfahrungen machen, die gerade so ausfallen, wie sie ausfallen müßten, wenn jenes Begriffsurtheil wahr wäre, und ganz anders ausfallen könnten, wenn jenes nicht wahr wäre. Beispiele geben die Gesetze vom Stöße elastischer Körper; von der Reflexion der Lichtstrahlen, u. dgl.

5. Ein Urtheil, welches durch einen sehr leichten und kurzen Schluß aus andern sehr sichern Urtheilen abgeleitet wird, ist auch selbst sehr gewiß, z. B. das Urtheil, daß dieser Stein, wenn ich ihn nicht halte, herabfallen werde.

6. Auch wenn ein Urtheil durch eine sehr lange Reihe von Schlüssen abgeleitet werden muß, kann es doch sehr viele Gewißheit erhalten, wenn sich nur Einer oder mehrere von folgenden Umständen beigesellen: a) wenn wir die Schlußreihe schon mehrmals durchgegangen sind; b) besonders zu verschiedenen Zeiten; c) wenn wir dasselbe Urtheil auf mehr als eine Art abgeleitet haben; d) wenn wir unsere Schlußkette auch durch mehrere andere Menschen haben prüfen lassen. So wird das Urtheil, daß eine Addition aus sehr vielen Summanden richtig sey, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten, wenn wir sie etliche Mal schon durchgegangen sind, dieß auf verschiedene Art; u. s. w.

7. Urtheile, in welchen fast alle Menschen auf Erden mit einander einstimmen, die ich eben desshalb Urtheile des (all-) gemeinen Menschenverstandes nenne, sind unter folgenden drei Bedingungen beinahe für unfehlbar zu

erachten: a) wenn sie einen Gegenstand betreffen, zu dessen Beurtheilung nichts als Vernunft, oder doch nur solche Erfahrungen nothwendig sind, welche ein jeder Mensch anstellen kann, und anstellt; nicht aber, wenn Erfahrungen oder Versuche nothwendig sind, die nur sehr wenige Menschen angestellt haben und anstellen können; b) wenn es nicht ganz gleichgültig für den Menschen ist, ob er sein Urtheil über diesen Gegenstand so oder anders fälle; c) wenn das Urtheil so, wie es lautet, gar nicht der Sinnlichkeit des Menschen schmeichelt, sondern ihr vielmehr Abbruch thut. Beispiele von Urtheilen, denen diese Eigenschaften zukommen, wären die Urtheile, daß Lügen Sünde, Dankbarkeit eine Pflicht sey, und hundert andere dergleichen Pflichtsurtheile. — Ein Beispiel dagegen von einem Urtheile, das, auch wenn es ganz allgemein verbreitet wäre, doch keine Verlässigkeit hätte, wäre das Urtheil, daß Auf- und Untergang der Sonne durch eine Bewegung derselben von Osten nach Westen entstehe; denn diesem Urtheile fehlt jede der drei hier angegebenen Bedingungen. Daß nun ein Urtheil des gemeinen Menschenverstandes unter den angegebenen Bedingungen die größte Verlässigkeit habe, erweise ich so: Läßt sich der Gegenstand des Urtheiles durch bloße Vernunft (ohne besondere Erfahrungen oder Versuche u. dgl.) entscheiden: so hat ein jeder Mensch die Fähigkeit, ihn zu beurtheilen. Ist dieser Gegenstand auch nicht gleichgültig für uns: so findet es jeder der Mühe werth, über ihn nachzudenken. Wenn endlich Alle in einem Urtheile einstimmen, das ihrer Sinnlichkeit nicht schmeichelt, sondern ihr nur Abbruch thut; so gibt es wohl kaum einen andern Grund, aus dem sich diese Uebereinstimmung erklären ließe, als den, daß die Kraft der Wahrheit selbst Allen dieß gleichlautende Geständniß abgedrungen habe.

An die hier beigebrachten Regeln, ersuche ich jedes der Urtheile, das ich in diesen Vorträgen aufstellen werde, zu halten; um seinen jedesmaligen Grad der Gewißheit zu schätzen. Man wird, wie ich hoffe, finden, daß derjenige Theil meiner Behauptungen, die man nothwendig zugeben muß, wenn man den hier geführten Beweis für die Wahrheit und

Gewissheit des katholischen Christenthums überzeugend finden will, volle Verlässlichkeit habe, und dieß zwar meistens, weil es Behauptungen sind, die zu den Ausnahmlichen des gemeinen Mehrverständes von der so eben beschriebenen Art gehören. Bei einigen werde ich dieß auch eigends nachweisen.

S. 15.

Der Mensch ist ein der Tugend und Glückseligkeit fähiges Wesen.

Um zu dem Begriffe der Religion auf einem Wege zu gelangen, dabei sich von selbst ergibt, daß dieser Begriff auch real sey, d. h. daß er auch einen wirklichen Gegenstand habe; und daß es ein Etwas von der Art, wie wir die Religion erklären, in der That gäbe, müssen wir von einer kurzen Betrachtung unserer menschlichen Natur selbst ausgehen.

1. Wir Menschen haben die Fähigkeit, unsern eigenen Zustand entweder angenehm oder unangenehm zu empfinden, oder mit andern Worten, wir sind für Lust und Schmerz empfänglich. Drücken wir diese Behauptung, was hier ohne Beeinträchtigung ihrer Folgen geschehen kann, statt in der vielfachen Zahl, in der einfachen aus: Ich (urtheilendes Wesen) habe die Fähigkeit, angenehm oder unangenehm zu empfinden: so ist sie eine sehr unmittelbare Folgerung aus dem bloßen Wahrnehmungsurtheile: Ich empfinde Lust — Schmerz. Also nach S. 14. Nr. 1 und 5. gewiß. Diese Fähigkeit, seinen eigenen Zustand entweder angenehm oder unangenehm zu empfinden, nennen wir das Empfindungsvermögen (minder richtig auch), Gefühlsvermögen. Wir Menschen haben also ein eigenes Empfindungsvermögen.

2. Wir finden Wesen um uns, denen wir, wegen ihrer bald gänzlichen, bald doch sehr vielfältigen Ähnlichkeit mit uns, in dem unsrigen gleiches, oder doch ähnliches Empfindungsvermögen (Empfänglichkeit für Lust und Schmerz) beilegen müssen; namentlich Menschen und Thiere. Dieser Satz ist ein Erfahrungsurtheil; hat also seiner Natur nach zwar nur Wahrscheinlichkeit; hier aber eine so hohe, daß wohl kein Vernünftiger im Ernste zweifeln wird,

ob die ihn umgebende Menschheit und Thierwelt auch wirklich lebendige und der Empfindung fähige Wesen wären. Als sich Des Cartes, wenn er die Thiere, gewisser vorgefaßter Meinungen wegen, für leblose Automate erklärte, in der That überredet hatte, daß sie nichts Besseres wären, steht noch dahin.

3. Wir haben die Fähigkeit, verschiedene Veränderungen in uns und außerhalb unser hervorzubringen, z. B. unsere Gliedmaßen auf verschiedene Weise zu bewegen, und dadurch wieder allerlei äußere Gegenstände zu verändern. Zu diesem Erfahrungsurtheile gelangen wir ganz auf dieselbe Weise, durch welche wir sonst erfahren, daß dieser oder jener äußere Gegenstand gewisse Kräfte (d. h. Fähigkeiten zu wirken) habe. Wie wir z. B. erfahren, daß der Magnet das Eisen an sich ziehe, so erfahren wir auch, daß unsere eigene Hand den Magnet halte, daß wir diese Hand so oder anders bewegen können u. s. w. Hier nämlich sind wir uns selbst das Object, (der Gegenstand) der Beobachtung. Wirkungen, welche wir selbst hervorbringen, und zwar mit dem Bewußtseyn, daß wir sie hervorbringen, nennen wir unsere Handlungen. Wir haben also ein Vermögen zu handeln.

4. Viele unserer Handlungen wirken auf unsern eignen Zustand wieder zurück, und bringen bald angenehme bald unangenehme Empfindungen in uns hervor.

5. Und nicht nur auf uns, sondern auch selbst auf andere empfindende Wesen, die uns umgeben, Menschen und Thiere, können wir durch unsere Handlungen einwirken, und ihren Zustand oft sehr verändern, in ihnen bald angenehme, bald unangenehme Empfindungen erzeugen.

6. In vielen Fällen können wir auch mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit vorherwissen, was für einen Einfluß eine gewisse Handlung theils auf uns selbst, theils auf Andere haben werde.

7. Wenn wir eine gewisse Handlung schon mehrmals verrichtet, oder wenn wir dieselbe von andern uns ähnlichen Wesen, z. B. von Menschen, verrichten gesehen

haben: so schließen wir hieraus bald mehr bald weniger sicher, daß wir auch jetzt im Stande seyn werden, sie zu verrichten. So glaube ich z. B. daß ich im Stande wäre, die Gellert'sche Fabel vom Rhinoceros herzusagen, oder diesen Schuldbrief zu zerreißen, u. dgl.

8. Wenn wir uns eine gewisse Veränderung vorstellen, von der wir angenehme Folgen für uns erwarten: so bewirkt die Vorstellung dieser Veränderung ein eigenes Etwas in uns, welches wir einen Wunsch, eine Begierde, oder auch ein Verlangen nennen; wir wünschen, begehren oder verlangen diese Veränderung. Die Fähigkeit, etwas zu wünschen, zu begehren oder zu verlangen, nennen wir das Begehrungsvermögen, auch in bestimmten Beziehungen einen Trieb, eine Neigung u. dgl. Weil nun der Inbegriff alles Angenehmen auch Seligkeit oder Glückseligkeit heißt: so nennen wir die Fähigkeit zu wünschen überhaupt auch den Glückseligkeitstrieb. Wir Menschen haben also einen Glückseligkeitstrieb, und alle anderen Triebe sind nur besondere Aeußerungen desselben.

9. Wenn wir uns vorstellen, daß es uns möglich seyn dürfte, eine gewisse Handlung zu verrichten, durch welche eine Veränderung, die wir wünschen, herbeigeführt würde: so wünschen wir auch die Verrichtung dieser Handlung, wir haben ein Verlangen so zu handeln.

10. Von gewissen Handlungen, welche wir uns als möglich vorstellen, sprechen wir nach einem Obersatze, dessen wir uns oft selbst nicht deutlich bewußt sind, das Urtheil aus, daß wir sie ausüben sollen. Dieser Begriff des Sollens ist einer der merkwürdigsten, die es im ganzen Umfange des menschlichen Wissens gibt. Es scheint ein völlig einfacher Begriff zu seyn, der nicht weiter erklärt oder zerlegt werden kann. Mit andern Worten nennen wir das, was Jemand soll, auch seine Pflicht, seine Obliegenheit, seine Verbindlichkeit u. s. f. Freilich hat jedes dieser Worte auch seine eigenen Nebengriffe, wir können hier aber von diesen absehen, und nur auf dasjenige merken, was jene Worte alle gemeinschaftlich bezeichnen. Etwas sollen dazu verpflichtet, dazu verbunden seyn, u. s. w.

gilt hier also für dasselbe. Die Fähigkeit unser Erkenntnißvermögens, nach der es ein solches Sollen oder dergleichen Pflichten erkennt, hat man die praktische Vernunft genannt, weil man die Urtheile selbst, in welchen wir ein Sollen oder eine Pflicht aussprechen, praktische Urtheile, alle andern dagegen bloß theoretische nennt. Die praktischen Urtheile, d. h. diejenigen, die irgend ein Sollen aussagen, werden zuweilen auch sittliche Gesetze, Sittengesetze, Forderungen, Gesetze, Gebote, Imperative, kategorische Imperative der praktischen Vernunft genannt. Wenn wir genauer reden, so unterscheiden wir zwischen Urtheilen, die sich auf einen einzelnen bestimmten Fall beziehen, und solchen, die allgemein sind. Nur diesen letztern gibt man die Namen: Gesetze, sittliche Gesetze, Sittengesetze. Der Inbegriff aller sittlichen Gesetze heißt auch zuweilen das Sittengesetz in collectiver Bedeutung. In einem andern Sinne aber verstehen wir unter dem Sittengesetze, nämlich unter dem obersten Sittengesetze, nur einen einzigen Satz, aus dem sich alle übrigen praktischen Wahrheiten objectiv herleiten lassen, d. h. so wie die Folgen aus ihrem Grunde fließen.

11. Wenn uns in einem gewissen Falle zwei oder mehrere Handlungen zugleich als möglich vorschweben, d. h. wenn es uns scheint, daß wir im Stande wären, sowohl auf diese, als auch auf jene Art zu handeln: so überlegen wir, was für verschiedene Folgen aus einer jeden dieser Handlungen hervorgehen würden, und vergleichen sie auch mit den sittlichen Gesetzen. Scheint uns nun Eine dieser Handlungen A besonders angenehme Folgen für uns selbst zu haben; eine andere B dagegen dem Sittengesetze gemäß zu seyn: so fühlen wir von diesem Augenblicke an mit der größten Deutlichkeit, daß es uns möglich sey, die Eine oder die andere aus diesen beiden Handlungen zu wollen. Der Begriff dieses Wollens darf nicht mit jenem des Wünschens verwechselt werden. Denn daraus, daß wir etwas wünschen, folgt noch nicht, daß wir es schon wollen. Die Fähigkeit wollen zu können, heißt Wille, Willensvermögen,

Willkraft; und den besondern Umstand, daß es uns möglich ist, von zwei Handlungen eben sowohl die Eine, als die andere zu wollen, nennt man die Freiheit unsers Willens. Wir Menschen besitzen also Freiheit. Statt zu sagen, wir können von zwei Handlungen die eine oder die andere wollen, pflegt man auch kurz zu sagen: wir können wählen. Die Freiheit kann also auch als eine Fähigkeit zu wählen erklärt werden. Noch ist zu erinnern, daß man das Wollen einer Handlung ja nicht mit dem Hervorbringen derselben für völlig einerlei halte. Dieß Letztere ist nur eine sehr gewöhnliche, aber zuweilen doch auch ausbleibende Wirkung des Erstern. Wenn ich z. B. dieses Papier verbrennen will, so wird es mir wohl vermuthlich gelingen, es wirklich zu verbrennen; aber es kann sich doch auch fügen, daß ich meine Hand plötzlich gelähmt fühle, oder daß das Papier aus Asbest bereitet, und also unverbrennlich sey, u. dgl. Daher können wir auch niemals mit völliger Gewisheit sagen, daß Eine von jenen beiden Handlungen uns möglich seyn werde; wohl aber, daß es uns möglich sey, Eine von beiden, welche es immer ist, zu wollen. Aus diesem Grunde wird auch das Sollen in einem praktischen Sage, wenn man ihn recht genau ausdrücken will, nie auf die Handlung selbst, auf die Hervorbringung des äußern Erfolges, sondern nur auf das Wollen dieses Erfolges gerichtet, d. h. wir sagen nicht: du sollst Dieses oder Jenes thun, sondern wir sagen nur: du sollst es wollen.

12. Wenn wir die Handlung wollen, welche wir wollen sollen, d. h. welche zu wollen wir als Pflicht erkennen, so heißt dieser bestimmte Willensentschluß oder Wille ein guter, ein sittlich guter, moralischer Wille. Ein Wesen, das den herrschenden Willen hat, dasjenige zu thun, was es soll, heißt man auch ein gutes, sittlich gutes, moralisches, auch tugendhaftes, ja wohl heiliges Wesen. Und die Eigenschaft, vermöge der es das ist, heißt man die Güte, die sittliche Güte, die Moralität, die Tugend, oder auch die Heiligkeit desselben. Wenn wir im Gegentheile diejenige Handlung wollen, welche der Glückseligkeitstrieb im Widerspruche mit der

Forderung unserer Vernunft wünscht: so heißt dieser bestimmte Willensentschluß ein böser, sittlich böser, unmoralischer, sündhafter Wille. Ein Wesen, das einen herrschenden Willen hat, Handlungen, welche die Vernunft verbietet, auszuüben, heißt ein böses, ein sittlich böses, unmoralisches auch sündhaftes, lasterhaftes Wesen; und diese Eigenschaft an ihm Bössartigkeit, sittliche Bössartigkeit, Immoralität, Sündhaftigkeit, Lasterhaftigkeit. — Wir Menschen sind also eben dadurch, daß wir ein Sittengesetz erkennen, und einen Glückseligkeitstrieb haben, Beides, der Tugend sowohl als auch des Lasters fähig. Nicht selten versteht man unter dem Namen eines sittlichen oder moralischen Wesens ein Wesen, welches der Tugend oder des Lasters fähig ist, und also sittlich oder auch unsittlich, moralisch oder auch unmoralisch handeln kann. Hier also nimmt man den Ausdruck eines sittlichen oder moralischen Wesens in einer weitem Bedeutung, und versteht darunter ein Wesen, das, wenn es auch nicht in der That sittlich oder moralisch ist, es doch seyn könnte. Dann setzt man den sittlichen oder moralischen Wesen die nicht freien, physischen oder bloßen Naturwesen, z. B. die Thiere, entgegen. Es ist auch wohl zu merken, daß jeder Willensentschluß eines vernünftigen Wesens, der nur dem Sittengesetze gemäß ist, sittlich gut heiße, auch wenn kein widersprechender Wunsch des Glückseligkeitstriebes, und also keine Freiheit in der von mir erklärten Bedeutung Statt gefunden. So heißen z. B. alle Handlungen Gottes heilig, obgleich kein Glückseligkeitstrieb und keine solche Freiheit, welche in einer Möglichkeit, das Gegentheil zu thun, bestünde, bei Gott anzutreffen ist.

15. Wenn wir mit Freiheit handeln, d. h. wenn wir uns entschließen, die Eine oder die Andere von zwei Handlungen zu wollen, deren die Eine unsere Vernunft fordert, die andere unser Glückseligkeitstrieb wünscht: so geschieht das immer ohne bestimmenden Grund. Denn wer behaupten wollte, daß ein bestimmender Grund vorhanden sey, der uns das eine Mal zur Erfüllung unserer Pflicht, das andere Mal zur Uebertretung derselben, anleitete,

Ausübung der Handlung, die unser Glückseligkeitstrieb wünscht, bestimme: der könnte diesen Grund höchstens nur darin suchen, daß in dem Einen Falle die Forderung der Vernunft, in dem andern der Wunsch des Glückseligkeitstriebes stärker sey. Allein eine genauere Betrachtung zeigt, daß diese zwei Dinge nicht gleichartig sind, d. h. nicht mit einerlei Maß gemessen werden können; daher man durchaus nicht sagen kann, das Eine sey stärker oder schwächer, als das Andere. Ein Wunsch ist kein Theil eines Urtheiles, ein Urtheil kein Theil eines Wunsches. Der so berühmte Satz vom Grunde, (*principium causalitatis*) daß Alles, was geschieht, seinen Grund haben müsse, ist also nicht allgemein wahr; und sollte eigentlich nur so ausgedrückt werden: Forste bei Allem nach einem Grunde; untersuche, ob einer vorhanden sey, und worin er bestehe.

14. Inzwischen besteht doch einmal die Redensart, daß man, wenn wir dasjenige wählen, was unsere Pflicht war, sagt, es sey die Pflicht — und im entgegengesetzten Falle, wenn wir dasjenige wählen, was wir gewünscht hätten, es sey der Glückseligkeitstrieb — der Beweggrund unsers Willensentschlusses gewesen. Hier muß man aber unter dem Worte Beweggrund nicht einen eigentlichen, d. h. bestimmenden, sondern nur einen uneigentlich sogenannten Grund, eine Bedingung oder einen Theilgrund (*eine conditio sine qua non*) verstehen. Die Handlungen freier Wesen erfolgen also zwar ohne Grund; aber sie setzen doch dreierlei als Theilgrund oder Bedingung (oder *conditio sine qua non*) voraus: a) Das Daseyn eines handelnden Wesens (wo es kein handelndes Wesen gibt, kann es auch keine freie Handlung geben); b) in diesem Wesen die Eigenschaft der Freiheit, welche wieder α) eine Kenntniß des Sittengesetzes (oder eine praktische Vernunft), und β) einen Glückseligkeitstrieb voraussetzt; endlich c) einen wenigstens uneigentlich sogenannten Beweggrund, d. h. die Vorstellung zweier Handlungen, die dem Wesen beide als möglich erscheinen, und deren Eine es durch seinen Glückseligkeitstrieb wünscht, während es von der andern durch

seine praktische Vernunft erkennt, daß es sie wollen soll. — Nur Sittlichkeit (in der Bedeutung Nr. 12.), nicht aber Freiheit (in der Bedeutung, wie sie der Mensch hat) ist eine wahre Vollkommenheit eines Wesens. Diese Freiheit nämlich entspringt aus dem Vorhandenseyn eines Glückseligkeitstriebes, einer Vernunft und aus dem Umstande, daß diese beiden zuweilen in Widerspruch treten. Das Daseyn eines Glückseligkeitstriebes (gewisser Bedürfnisse) und noch mehr jener Streit zwischen den Wünschen des Glückseligkeitstriebes und den Forderungen der Vernunft sind an sich Unvollkommenheiten. Nur relativ, d. h. nur im Vergleiche mit noch unvollkommneren Wesen, wie solche, denen alle Empfindung fehlt, oder die keine Vernunft besitzen, ist die moralische Freiheit ein Vorzug; verglichen mit Gott, und an sich selbst betrachtet, ist sie eine Unvollkommenheit; und je weiter der Mensch in der Vollkommenheit fortrückt, desto seltener entsteht ein Streit zwischen den Wünschen des Glückseligkeitstriebes und den Forderungen seiner Vernunft, desto öfter handelt er tugendhaft, ohne eigentlich frei gehandelt zu haben. —

Anmerkung. Am Schlusse dieses Paragraphes darf ich nicht unterlassen, zu erinnern, daß man dasjenige, was hier über die Freiheit des menschlichen Willens gesagt worden ist, bloß als meine Ansicht von dieser Sache zu betrachten habe, die irrig seyn kann, ohne daß darum das Uebrige wegfällt. Da bei dieser Ansicht vorausgesetzt wird, daß ein menschlicher Willensentschluß (ein freier wenigstens) gar keinen bestimmenden Grund habe, so hat man ihr den Namen des Indeterminismus gegeben. Ihr steht entgegen der Determinismus, der einen bestimmenden Grund bei jedem Willensentschlusse annimmt. Welche Meinung auch immer die richtige seyn mag, daß unser menschlicher Wille eine gewisse Beschaffenheit habe, welche wir unter dem Worte Freiheit verstehen, daß wir nach dem verschiedenen Gebrauche, den wir von dieser Freiheit machen, bald sittlich gut, bald sittlich böse handeln, daß die sittlich guten Handlungen eine Belohnung, die sittlich bösen eine Bestrafung verdienen, das sind Wahrheiten, die ewig stehen bleiben müssen, weil schon das Urtheil des bloßen gemeinen Menschenverstandes auf eine unfehlbare Art für sie entscheidet.

§. 16. Viele

§. 16.

Viele Begriffe und Meinungen des Menschen haben auf seine Tugend sowohl, als auch auf seine Glückseligkeit Einfluß.

1. Bei jeder Ansicht, die man von der Freiheit des Menschen annehmen mag, muß man es doch als etwas, das durch die Erfahrung selbst unwidersprechlich dargethan wird, betrachten, daß wir Menschen den Forderungen unserer Vernunft um desto öfter und sicherer folgen, also um desto tugendhafter werden,

a) je geläufiger, und mit je mehr Richtigkeit und Lebhaftigkeit wir unsere Pflichten erkennen. Denn wenn uns oft nicht einmal einfällt, was hier zu thun unsere Pflicht sey: so ist es auch nicht möglich, daß wir dieselbe erfüllen;

b) je seltener die Wünsche unseres Glückseligkeitstriebes mit den Forderungen unserer Vernunft in einen Widerspruch treten. Denn, nur wenn ein solcher Widerspruch eintritt, ist es uns möglich, unserer Pflicht untreu zu werden;

c) je schwächer endlich und je gemäßigter selbst in dem Falle eines solchen Widerspruches die Wünsche unseres Glückseligkeitstriebes sind. Denn um so eher läßt sich dann hoffen, daß diese Wünsche die Vorstellung der Pflicht aus unserem Bewußtseyn nicht verdrängen werden; und so lange nur dieß nicht geschehen ist, ist es uns möglich, ihr zu gehorchen. —

2. Nach dieser Vorauschickung ist es leicht, zu zeigen, daß wir sehr viele Begriffe und Meinungen *) haben, die

*) Ein für allemal werde erinnert, daß das Wort: Meinung hier und in allen ähnlichen Fällen in seiner weitesten Bedeutung genommen werde, dergestalt, daß es jeden Satz, den Jemand als wahr annimmt, jedes Urtheil also, das man fällt, bezeichnet, gleichviel, ob dieses Urtheil an sich selbst wahr oder nicht wahr sey, und gleichviel auch, mit welchem Grade der Zuversicht er dasselbe fälle. Nicht also bloß diejenigen unserer Urtheile, die ungewiß oder wohl gar unrichtig sind, sondern auch diejenigen, die wir mit voller Zuversicht annehmen, und die der Wahrheit ganz gemäß sind, werden Meinungen genannt.

einen entscheidenden Einfluß bald auf unsere Tugend, bald auf unsere Glückseligkeit, bald auch auf beide äußern. Es ist aber wohl zu bemerken, daß ich hier eigentlich nicht von dem Einflusse rede, den solche Meinungen zufälliger Weise, sondern bloß von demjenigen, den sie wegen gewisser, in der Natur des Menschen liegender Gründe, und daher allgemein haben. So kann jede rein mathematische oder physikalische Wahrheit zufällig einen Schaden erzeugen, wenn sie uns z. B. zu einem Experimente veranlaßt, dabei wir verunglücken; aber dieß ist keine Wirkung, die solche Wahrheiten vermöge eines in der Natur des Menschen liegenden, allgemein geltenden Grundes hervorbringen.

3. Einen solchen allgemein Statt findenden Einfluß äußern zuvörderst auf unsere Tugend:

- a) Die Begriffe, die wir uns von unseren eigenen Pflichten und Obliegenheiten bilden. Es kann nicht anders, als höchst vortheilhaft für unsere Tugend seyn, wenn wir alle unsere Pflichten genau, lebhaft und mit Geläufigkeit erkennen; es muß im Gegentheile einen sehr nachtheiligen Einfluß auf dieselbe haben, wenn wir von mehreren unserer Pflichten entweder gar keine, oder doch nur eine dunkle, unsichere und sehr ungeläufige Kenntniß besitzen; denn wie wäre es uns in diesem letztern Falle auch nur möglich, jeder unserer Pflichten immer gehörig nachzukommen? —
- b) Einen großen Einfluß auf unsere Tugend haben ferner unsere Begriffe von den Folgen, welche aus der Erfüllung oder Nichterfüllung unserer Pflichten für uns selbst hervorgehen werden. Es kann nicht anders als sehr vortheilhaft für unsere Tugend seyn, wenn wir überzeugt sind, daß fast eine jede gute Handlung schon durch den natürlichen Lauf der Dinge früher oder später sich belohne; daß jedes Laster dagegen seine Strafe bei sich führe; daß überdieß ein gerechter Gott lebe, der dafür sorgt, daß nicht die geringste gute oder böse Handlung je unvergolten bleibe. Es muß dagegen einen sehr schädlichen Einfluß auf unsere Tugend haben, wenn wir vermeinen, daß jede Pflicht-

erfüllung etwas Beschwerliches habe; daß die Tugend den Menschen, wenigstens hienieden, immer nur unglücklich mache; daß sich der Lasterhafte mindestens hier auf Erden in einem beneidenswerthen Glückszustande befinde; daß die Vergeltung, die erst im andern Leben eintreten soll, zweifelhaft sey, u. s. w. Im ersten Falle wird sich viel seltener ein Streit zwischen den Forderungen unserer Vernunft und den Wünschen unsers Glückseligkeitstriebes erheben; und selbst, wenn er sich erhebt, werden die Wünsche nicht so heftig und unbändig seyn, als in dem letztern Falle.

4. Es gibt auch Begriffe und Meinungen, die auf unsere Glückseligkeit einen allgemein geltenden Einfluß äußern:

a) Die Begriffe, die wir uns von dem wahren Wesen der uns erreichbaren Glückseligkeit und von den Mitteln und Bedingungen derselben bilden, haben begreiflich den größten Einfluß auf unsere Glückseligkeit. Es kann nicht anders, als überaus vortheilhaft seyn, wenn diese Begriffe richtig und vollständig sind; es muß uns dagegen die größten Nachtheile zuziehen, wenn wir das wahre Wesen der Glückseligkeit verkennen, wenn wir von manchen Mitteln und Wegen, die zur Glückseligkeit führen, nichts wissen, und dafür Manches für ein Mittel unserer Beglückung ansehen, was es in Wirklichkeit nicht ist. In diesem Falle nämlich steht zu besorgen, daß wir so Manches unterlassen werden, was unsere Glückseligkeit vermehrt haben würde, und Manches thun werden, wodurch wir uns am Ende nur unglücklich machen.

b) Einen großen Einfluß auf unsere Glückseligkeit haben auch verschiedene erfreuliche oder unerfreuliche Begriffe, die wir uns von solchen Dingen bilden, deren Aenderung gar nicht in unserer Macht steht, z. B. vom Tode und seiner Furchtbarkeit, vom andern Leben u. s. w. Wer sich von solchen Dingen erfreuliche Vorstellungen macht, gewinnt an Heiterkeit, wo dagegen derjenige, der von eben diesen Din-

gen allerlei Schlimmes besorgt, daß er doch nicht abwehren kann, durch seine furchtbaren Vorstellungen ohne Noth gequält wird.

c) Endlich haben alle solche Meinungen, die einen Einfluß auf unsere Tugend haben, schon eben darum auch einen mittelbaren Einfluß auf unsere Glückseligkeit. Weil es, wie in der Folge noch eigends dargethan werden soll, einen Gott gibt, der jede gute That belohnt und jede böse bestraft: so wird ein jedes vernünftige und der Tugend fähige Wesen während seines ganzen Daseyns nur in dem Maße glücklich, in welchem es tugendhaft lebt, und um so unglücklicher, je lasterhafter es wird. Was also immer unsere Tugend befördert, das befördert mittelbar auch unsere Glückseligkeit; und was unsere Tugend beeinträchtigt, das macht auch unserem Glücke Abbruch.

5. Daß es übrigens auch Begriffe und Meinungen gebe, denen kein solcher allgemein geltender Einfluß auf unsere Tugend und Glückseligkeit beigelegt werden kann, bedarf nicht besonders erwiesen zu werden. Wer wird z. B. läugnen, daß es für die Zwecke der Tugend und Glückseligkeit des Menschen, um allgemein zu reden, ganz gleichgültig sey, ob er sich vorstelle, daß die dunklen Flecken in der Mondscheibe Thäler, oder daß sie Meere sind? u. dgl.

6. Sollte es nöthig seyn, den hier bemerkbar gemachten Unterschied zwischen den menschlichen Meinungen durch ein Paar eigene Benennungen zu bezeichnen; so könnte man die Begriffe und Meinungen der letztern Art wohl am füglichsten — gleichgültige; jene der ersten aber, wichtige, allgemein wichtige nennen.

S. 17.

Wir wünschen es auch zuweilen, gewisse Meinungen zu haben.

1. Aus demjenigen, was ich so eben über die Art und Weise gesagt, wie viele unserer Meinungen einen bald größern bald geringern Einfluß auf unsere Tugend und Glück-

seligkeit haben, gehet hervor, daß wir gar oft im Stande seyn müssen, diesen Einfluß selbst zu bemerken, ja auch bei Meinungen, die wir nicht wirklich haben, ihn zu beurtheilen, d. h. uns mit mehr oder weniger Richtigkeit vorzustellen, von welchem Einflusse sie, wenn wir sie hätten, seyn würden.

2. Hieraus ergibt sich nun weiter, es könne oft auch der Wunsch, daß wir doch einer gewissen Meinung zugethan wären, in uns zum Vorschein kommen.

3. Wenn wir nämlich vorhersehen, daß ein gewisser Glaube, z. B. der Glaube an die Unsterblichkeit unserer Seele, unserer Tugend sehr zuträglich seyn würde: so werden wir, wenn wir das Gute aufrichtig wollen, alsbald den Wunsch verspüren, daß wir doch in der That diesen Glauben besäßen. In diesem Falle also ist es unsere sittliche Gesinnung, von welcher der Wunsch, daß eine gewisse Meinung die unsrige wäre, hervorgehet.

4. Noch öfter tritt der Fall ein, daß wir vorhersehen, uns wenigstens einbilden, vorherzusehen, daß eine gewisse Meinung, wenn wir ihr zugethan wären, uns von verschiedenen, uns lästigen Verbindlichkeiten befreien, oder gewisse andere, wahre oder nur scheinbare Vortheile bringen würde. Wer nicht sehr tugendhaft ist, erwehrt sich in solchen Fällen schwerlich des Wunsches, daß er doch wirklich so glaubte!

§. 18.

Wir haben auf die Entstehung unserer Meinungen einen beträchtlichen Einfluß durch unsern Willen.

1. Wahr ist es allerdings, daß das Geschäft des Urtheilens, also auch all unser Meinen und Fürwahrhalten unserm Willen nicht unmittelbar unterstehe. Wir können nicht unmittelbar, bloß weil wir es wollen, das Urtheil, daß etwas so oder anders sey, in uns hervorbringen, sondern es hängt im Gegentheil von der Beschaffenheit der in unserem Gemüthe so eben vorhandenen Vorstellungen ab, daß unsere Urtheilskraft gerade dieses und nicht ein anderes Urtheil fället. Sie thut dieß mit einer Art von Nothwendigkeit. Nichts desto weniger bleibt es gewiß, daß unser Wille

einen bedeutenden mittelbaren Einfluß auf die Beschaffenheit unserer Urtheile, und somit auch auf die Entstehung unserer Meinungen habe. Unser Wille hat nämlich einen unlängbaren Einfluß:

- a) auf unsere Aufmerksamkeit. Wir können, wenn wir wollen, (ob dieß schon unmittelbar, oder noch abermals durch eine Vermittlung erfolge, will ich hier nicht untersuchen) die Aufmerksamkeit unseres Geistes auf gewisse Vorstellungen richten, bei ihnen verweilen, sie durch dieses Verweilen lebhafter, stärker machen u. s. w.; oder wir können im Gegentheile unsere Aufmerksamkeit von diesen Vorstellungen abziehen, und dadurch machen, daß sie allmählig aus unserem Bewußtseyn sich verlieren.
- b) Unser Wille hat ferner einen unlängbaren Einfluß auf unsern Körper, und dadurch abermals auf eine Menge anderer äußerer Gegenstände. Wir können, wenn wir wollen, verschiedene Bewegungen in den Gliedmaßen unsers Körpers hervorbringen, und hierdurch auf die uns umgebenden Körper und Gegenstände verändernd einwirken, sie bald uns nähern, bald entfernen u. s. w. Durch alles Dieses aber wird sehr begreiflich, wie unser Wille einen beträchtlichen Einfluß auf unsere Meinungen ausüben könne. Je nachdem wir nämlich die Aufmerksamkeit auf diese oder jene sinnlichen Gegenstände richten, entstehen bald diese, bald jene sinnlichen Vorstellungen, Erfahrungen und Erkenntnisse in uns; je nachdem wir mit unserem Nachdenken bei diesen oder bei jenen Vorstellungen länger verweilen, sie mit einander vergleichen u. s. w.: kommen bald diese, bald jene Ueberzeugungen bei uns zu Stande; je nachdem wir uns an diesem oder an jenem Ort viel aufhalten, mit diesen oder mit jenen Menschen umgehen, diese oder jene Bücher lesen u. dgl. werden bald diese, bald jene Begriffe und Meinungen in uns entwickelt.

2. Doch ich behaupte noch mehr: Wir können den Einfluß, den unser freiwilliges Betragen auf die Ausbildung unserer Begriffe und Meinungen haben wird, oft auch vorhersehen. Können wir nicht vorherwissen, daß wir zu dem

Besitze gewisser Kenntnisse und Einsichten gewiß nicht gelangen werden, wenn wir die Mittel, die zu denselben führen, die nöthige Aufmerksamkeit, das erforderliche Nachdenken, die Bücher u. dgl. nicht anwenden? So können auch viele Menschen von sich vorauswissen, daß sie die Meinungen derer, mit denen sie viel umgehen, annehmen werden, wenn sie bereits aus ihrer frühern Erfahrung wissen, daß sie gewöhnlich den Meinungen derer, mit denen sie umgingen, beitraten.

3. Ich behaupte endlich: Der Einfluß, welchen der Mensch durch seinen Willen auf die Entstehung seiner Meinungen hat, reicht so weit, daß wir uns, wenn wir wollen, oft sogar selbst täuschen, oder, (wie man auch sagt) überreden können, d. h. daß wir uns absichtlich so betragen können, daß eine gewisse Meinung, die wir anfänglich selbst noch für unrichtig oder doch für unerwiesen hielten, zuletzt unser eigen werde. Der Mensch kann nämlich:

- a) (wie wir im vorigen Paragraphen schon sahen) den Wunsch fassen, daß er einer gewissen Meinung selbst wirklich zugethan wäre, und weil er einen Einfluß auf seine Meinungen hat, den er vorherzusehen vermag: so kann er es
- b) versuchen, diese Meinung wirklich in sich hervorzu-
bringen; kann seine Aufmerksamkeit absichtlich auf alle wahren oder nur scheinbaren Gründe derselben richten, von Allem, was ihr entgegensteht, sein Augenmerk abziehen, Umgang mit Menschen pflegen, die dieser Meinung zugethan sind, Bücher, in denen sie vertheidiget wird, lesen u. s. w. Durch alle diese Mittel kann es endlich
- c) in der That geschehen, daß er dieser Meinung mit einem bald größern, bald geringern Grade der Zuversicht anhängt.

4. Gegen die hier behauptete Möglichkeit einer absichtlichen Selbsttäuschung lassen sich einige Einwürfe machen, die ich in Kürze auführen und beantworten will. Man könnte nämlich

- a) sagen, daß es schon dem natürlichen Triebe nach Wahrheit zuwider laufe, daß Jemand den Vorsatz

fassen sollte, sich selbst zu täuschen. Wohl geschieht es nur zu oft, daß sich der Mensch, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, täuscht; aber nie könnte er getäuscht zu werden wünschen. Allein gesetzt, daß er es wirklich wünschte: so wäre es doch

- b) nicht möglich, es auszuführen; denn sich mit Wissen täuschen, ist ja ein Widerspruch. Denn wenn er es weiß, daß eine Meinung falsch ist: so ist es eben darum nicht seine Meinung; er kann höchstens vorgeben, daß er so glaube, aber nicht wirklich so glauben.
- c) Endlich erfolgt ja alles Urtheilen oder Fürwahrhalten nur nach gewissen nothwendigen Gesetzen. Sehen wir die Gründe für eine Wahrheit ein: so ist es uns unmöglich, sie zu läugnen; und im Gegentheile, so lange wir noch keine Gründe haben, ist es uns unmöglich, etwas zu glauben.

5. Hierauf erwiedere ich:

- a) Der natürliche Trieb nach Wahrheit ist bei uns Menschen nicht so groß, daß wir in einzelnen Fällen nicht selten wünschen können, etwas auch lieber nicht zu wissen, oder uns wohl gar das Gegentheil von dem, was wirklich ist, einzubilden. So ist es z. B. eine nur zu bekannte Sache, daß sich derjenige, der etwas Böses gethan hat, gerne überreden möchte, daß er es nicht gethan habe, oder, daß es so böse nicht gewesen sey u. s. w.
- b) Es ist freilich nicht möglich, daß man in eben dem Augenblicke, da man den Vorsatz der Selbsttäuschung faßt, die Täuschung auch schon ausgeführt habe; aber es kann doch bald nachher geschehen. So lange wir uns der Absicht, uns selbst zu täuschen, noch deutlich bewußt sind, so lange haben wir uns freilich noch nicht getäuscht; aber auf diese Absicht vergessen wir in der Folge, und dann tritt erst die eigentliche Täuschung ein.
- c) Das Urtheilen geschieht freilich nach nothwendigen Gesetzen, aber die Richtung der Aufmerksamkeit unseres Geistes ist frei, und je nachdem wir diese bald da bald

dorthin wenden, können wir bald Gründe für eine Meinung bald Gründe wider sie zu sehen glauben.

§. 19.

Begriff eines sittlichen oder moralischen Satzes.

1. Es gibt (wie schon im vorletzten Paragraphen nachgewiesen wurde) Meinungen, die wir uns wünschen, oder (was eben so viel heißt) für deren Annahme irgend ein Wunsch, (man sagt zuweilen auch ein Interesse) in unsern Herzen sich regt. Da aber zu jeder Meinung andere angeblich sind, welche ihr widersprechen: so ist leicht einzusehen, daß es auch Meinungen gebe, die wir uns nicht wünschen, die uns vielmehr zuwider sind, oder gegen deren Annahme sich ein gewisser Wunsch unsers Herzens sträubet. Weil es z. B. angenehm ist, sich zu denken, daß man Verdienste um Andere habe: so ist es im Gegentheil unangenehm, überführt zu werden, daß man vielmehr geschadet als genüßet habe; u. dgl.

2. Wir können also im Allgemeinen sagen, es gebe Meinungen, die unserem Begehrungsvermögen nicht gleichgültig sind, sondern für oder wider deren Annahme es stimmt.

3. Da nun (wie in den letzten Paragraphen gezeigt ward) unser Wille einen beträchtlichen Einfluß auf die Beschaffenheit unserer Meinungen hat, so läßt sich wohl erachten, daß bei den Meinungen der eben beschriebenen Art, die unserm Begehrungsvermögen nicht gleichgültig sind, zwar nicht immer, aber doch in sehr vielen Fällen, eine eigene Versuchung eintrete, sie, ohne hiezu gehörig berechtigt zu seyn, entweder anzunehmen oder auch zu verwerfen. So fühlen wir uns, wenn wir etwas Böses gethan, nicht nur versucht, uns zu überreden, daß es nichts so gar Strafwürdiges sey, sondern wir überreden uns wirklich nur allzuoft von dieser Meinung.

4. Bei einer nähern Betrachtung aber zeigt sich, es könne beinahe kein Satz so gleichgültig seyn, daß nicht durch zufällige Verhältnisse wenigstens auf einige Zeit ein Wunsch für

oder wider seine Annahme, und mithin auch ein Verlangen, ihn ohne hinreichende Gründe entweder zu behaupten, oder auch zu verwerfen, in uns hervorgebracht werden könnte. Was mag z. B. für unser Begehrungsvermögen an sich selbst gleichgültiger seyn, als ob irgend eine rein mathematische Wahrheit so oder anders laute? Und dennoch, wenn wir es selbst gewesen sind, die diesen Satz gefunden, und wenn wir besürchten müssen, falls er unrichtig wäre, darüber verspottet zu werden: so wünschen wir alsbald, daß er wahr sey, und gerathen in Versuchung, wo möglich, uns und Andere von seiner Richtigkeit zu überreden.

5. Wohl gibt es aber auch Sätze, die nicht vermöge eines bloß zufälligen Verhältnisses, sondern durch einen in unserer Natur liegenden und mithin allgemein geltenden Grund unser Begehrungsvermögen für oder wider sich einnehmen, und dadurch eine Versuchung erzeugen, sie ohne hinlänglichen Grund entweder anzunehmen oder zu verwerfen. Von dieser Art sind z. B. die wichtigen Sätze, daß keine Lüge erlaubt sey; daß wir der Seele nach unsterblich sind; daß eine einzige mit deutlichem Bewußtseyn verübte böse That uns ein ewig dauerndes Unglück als Strafe zuziehen könne; u. dgl.

6. Mir dünkt diese Art von Sätzen so merkwürdig, daß ich ein eigenes Wort zu ihrer Bezeichnung wünschte; und da ich sonst keinen schicklicheren Ausdruck kenne: so erlaube ich mir, sie sittliche und moralische Sätze zu nennen. Ein sittlicher oder moralischer Satz heißt mir also ein Satz, in Betreff dessen es einen in der Natur des Menschen liegenden Grund zu der Versuchung gibt, ihn, ohne hiezu hinlänglich berechtigt zu seyn, entweder als wahr anzunehmen, oder als falsch zu verwerfen.

7. Ich habe die Benennung: sittlich oder moralisch gewählt, weil das Verhalten, welches wir gegen solche Sätze beobachten (unser Fürwahrhalten oder auch unser Verwerfen derselben) insgemein etwas Sittliches oder Moralisches in dieser Worte weiterer Bedeutung ist, d. h. eine Handlung, die entweder sittlich-gut oder sittlich-böse genannt werden kann. Denn widerstehen wir der Versuchung, einen solchen

Satz ohne hinreichenden Grund entweder anzunehmen oder zu verwerfen, prüfen wir ihn mit aller nur möglichen Strenge, obgleich wir den Wunsch, ihn wahr zu finden, haben: so ist unser Betragen gewiß sehr lobenswerth. Eben so tadelnswerth ist es in dem entgegengesetzten Falle, wenn wir, nachgebend der Versuchung, uns von der Wahrheit des Satzes überreden, weil er uns angenehm ist, oder seinen Erkenntniß widerstreben, weil er uns unangenehm ist.

S. 20.

Begriff des Wortes Religion.

1. Erst nach dieser Vorausschickung glaube ich den Begriff erklären zu können, der, meiner Meinung nach, mit dem Worte Religion verbunden werden sollte, oder auch wirklich schon damit verbunden ward.

2. Wir haben nämlich (S. 16.) gesehen, daß es sehr viele Begriffe und Meinungen gebe, die für die Zwecke der Tugend und Glückseligkeit des Menschen im Allgemeinen durchaus nicht gleichgültig sind, sondern die einen allgemein geltenden entweder wohlthätigen oder verderblichen Einfluß bald auf die Tugend, bald auf die Glückseligkeit der Menschen äußern.

3. Es läßt sich leicht erachten, daß ein großer Theil dieser Meinungen zugleich auch zu der Art derer gehöre, die ich (im vorigen Paragraph) sittliche oder moralische Sätze nannte; d. h. daß in sehr vielen derselben ein eigener aus unserer menschlichen Natur hervorgehender Grund zu der Versuchung liege, sie, ohne hiezu berechtigt zu seyn, als wahr anzunehmen, oder als falsch zu verwerfen.

4. Gleichwohl ist dieses nicht immer der Fall, und es gibt Sätze, die einen beträchtlichen Einfluß auf unsere Tugend und Glückseligkeit haben, ohne daß sie doch eine Versuchung enthalten, sich entweder für oder wider sie zu erklären. So ist dieß namentlich dort, wo durch die neue Kenntniß nicht sowohl neue beschwerliche Pflichten für uns entstehen, sondern nur neue willkommene Mittel zur Befriedigung unserer Bedürfnisse uns dargeboten werden, wie z. B. bei medicinir-

schen Wahrheiten, ingleichen da, wo wir die neuen Pflichten, die uns die Annahme eines Satzes auflegen wird, oder das Unangenehme, welches für unsere sinnliche Natur aus ihm hervorgehen mag, noch gar nicht ahnen; oder auch dort, wo es uns alsbald als etwas völlig Unmögliches einleuchtet, sich der Anerkennung des Satzes erwehren zu wollen, weil seine Wahrheit zu offenbar in's Auge strahlet; u. dgl.

5. Wie es aber Sätze gibt, die einen beträchtlichen Einfluß auf unsere Tugend und Glückseligkeit haben, und doch nicht sittlicher Art sind; so kann es auch umgekehrt zuweilen Sätze geben, die zu den sittlichen gerechnet werden dürfen, und dennoch von keinem beträchtlichen Einflusse auf die Tugend und Glückseligkeit der Menschen sind. So ist es namentlich, wenn es vermöge einer uns Menschen natürlichen Täuschung den Anschein gewinnt, daß ein gewisser Satz, wofern er wahr wäre, von lästigen Pflichten und befreien würde, während es doch bei einer nähern Betrachtung sich zeigt, daß er zu solchen Folgerungen gar nicht berechtigt.

6. Es kann also jede der zwei Beschaffenheiten die Wichtigkeit eines Satzes sowohl, als auch die Sittlichkeit desselben ohne die andere seyn; wenn aber beide vereinigt sind, d. h. wenn ein Satz nicht nur von einer solchen Beschaffenheit ist, daß seine Betrachtung in unserem Herzen eine eigene Versuchung weckt, sich entweder für oder wider ihn zu bestimmen, sondern wenn durch die Annahme oder Verwerfung dieses Satzes auch der Grad unserer Tugend und Glückseligkeit eine Veränderung erfährt: so ist ein solcher Satz gewiß einer ganz eigenen Aufmerksamkeit werth. Ich erlaube mir also ihn einen religiösen Satz zu nennen. Unter der Religion, wenn ich dieß Wort in seinem subjectiven Sinne nehmen soll, verstehe ich also den Inbegriff aller derjenigen Meinungen eines Menschen, die religiös sind; unter der Religion im objectiven Sinne aber einen Inbegriff religiöser Sätze, von denen man sich denkt, daß sie die Religion eines Menschen seyn könnten.

7. Dieser Bestimmung zu Folge wäre denn die Religion eines Menschen, der Inbegriff aller derjenigen Meinungen dieses Menschen, die einen entweder wohlthätigen oder

nachtheiligen Einfluß auf seine Tugend oder auf seine Glückseligkeit äußern, und zugleich so beschaffen sind, daß eine eigene Versuchung da war, sich ohne gehörigen Grund entweder für oder wider sie zu bestimmen.

8. Hier hätten wir zugleich die subjective Bedeutung des Wortes. Wenn wir dagegen uns einen Inbegriff religiöser Sätze mit der Bestimmung denken, daß diese Sätze die Religion eines Menschen wohl ausmachen könnten, ohne jedoch vorauszusetzen, daß sie wirklich von irgend Jemand geglaubt und angenommen werden: so denken wir uns den Begriff der Religion in der objectiven Bedeutung des Wortes.

9. In beiden Fällen aber nehmen wir dieses Wort in einer Bedeutung, die weiter, als die gewöhnliche ist. In der gewöhnlichen Bedeutung nämlich wird unter der Religion nichts Anders als der Glaube an Gott, und der Inbegriff aller derjenigen sittlichen Meinungen eines Menschen verstanden, die seine Verhältnisse und Pflichten gegen Gott betreffen.

S. 21.

Rechtfertigung dieser Erklärungen.

1. Es wird zweckmäßig seyn, vor allen Andern zu zeigen, daß die Erklärung, die ich im vorigen Paragraph von dem Begriffe der Religion in der gewöhnlichen Bedeutung (Nr. 9.) gab, wirklich das ausdrücke, was man mit diesem Worte bezeichnet.

2. Zu diesem Zwecke muß ich verlangen, daß man sich die verschiedenen Fälle, in welchen das Wort Religion und einige davon abgeleitete Worte gebraucht werden, vergegenwärtige, und untersuche, ob nicht in allen diesen Fällen die hier gegebene Erklärung angewendet werden könne. Wir sagen z. B. von Jemand, er habe keine Religion, wenn wir so viel sagen wollen, als er glaube an keinen Gott, oder er glaube doch wenigstens nicht, daß er gewisse Pflichten gegen Gott habe. Wir nennen religiöse Gefühle, Gefühle solcher Art, die durch den Glauben an Gott und durch die Vorstellung, die Jemand von Gott besitzt, gebildet oder doch

abgeleitet werden. Wir erzählen Jedem, dem wir die Religion eines Volkes, z. B. der Griechen, darstellen wollen, welche Begriffe sie von Gott gehabt, wie sie geglaubt, diesen Gott verehren zu müssen, u. s. w.

3. Man hat auch häufig von dem Begriffe der Religion Erklärungen gegeben, die mit der obigen fast ganz übereinstimmen. Nur den Beisatz, daß die Lehren der Religion sittlicher Art seyn müßten, d. h. daß man nur solche Meinungen über die Pflichten des Menschen gegen Gott zur Religion zähle, die einer eigenen Versuchung ausgesetzt sind, ohne hinreichenden Grund entweder geglaubt oder bestritten zu werden, hat man, so viel ich wüßte, noch nicht gemacht.

4. Allein mir dünkt es, daß man sich diese Bedingung immer stillschweigend hinzu gedacht habe. Denn

a) erstlich ist ja doch außer Zweifel, daß es gar manche Lehre und Behauptung gebe, die von Gott handle, und die man gleichwohl nie zur Religion gezählt hat, bloß weil sie gleichgültig ist, oder weil sich im menschlichen Herzen kein Grund zu der Versuchung vorfindet, sich mit Leidenschaft entweder für oder wider sie zu erklären. So hat man die Frage, ob diese oder jene von den Gelehrten versuchte Erklärung des Begriffes von Gott, ingleichen der oder jener versuchte Beweis für das Daseyn Gottes, den Regeln der Logik auf das Vollkommenste entspreche, niemals zur Religion gezählt.

b) Und hat man nicht sehr oft erinnert, die Lehren der Religion (der Einen wahren) wären von einer solchen Beschaffenheit, daß zu ihrer Anerkennung ein sittlich-guter Wille erforderlich sey; ein sittlich-böser Mensch könne es, wenn er wolle, immer dahin bringen, daß sie ihm zweifelhaft erscheinen? Folgt hieraus nicht von selbst, daß alle Lehren der Religion das seyen, was ich oben sittliche Lehren nannte?

5. Vorausgesetzt nun, daß die im vorigen Paragraph Nr. 9. versuchte Erklärung den Begriff der Religion in der gewöhnlichen Bedeutung richtig darstelle: so muß ich zwar gestehen, daß die Erklärung der Nummern 7 und 8 nicht

Begriff, der etwas weiter ist, enthalte; allein, ich glaube behaupten zu dürfen, daß der Unterschied lange so groß nicht sey, als man sich ihm beim ersten Anblicke vorstellt; und daß es seine entschiedenen Vortheile hätte, wenn man, ohne die engere, bisher gewöhnliche Bedeutung des Wortes verdrängen zu wollen, auch jene weitere zuweilen gebrauchte.

6. Weiter ist der Begriff, den ich in den Nummern 7 und 8 aufgestellt habe; denn er umfasset alles Dasjenige, was man bisher zur Religion gezählt hat, und noch Einiges, was man nicht immer dazu gezählet.

a) Er umfasset Alles, was man bisher zur Religion gezählt hat; denn in der That ist Alles, was nicht etwa nur von einem einzelnen Gelehrten, sondern von ganzen Gesellschaften, z. B. von allen Christen, zur Religion gezählt worden ist, von einem Einflusse auf die Tugend und Glückseligkeit der Menschen, und von der Art, daß eine eigene Versuchung da ist, sich von Einem von Beiden, entweder davon, daß es wahr, oder davon, daß es falsch sey, zu überreden. So verhält es sich schon mit der Behauptung, daß ein Gott sey, und so verhält es sich auch mit den verschiedenen Begriffen, die man uns von unseren Verhältnissen und Pflichten gegen Gott in den verschiedenen Religionen beibringen will.

b) Jener Begriff umfasset aber auch noch ein und das Andere, was man bisher nicht allgemein zur Religion gezählt hat. So hat man z. B. nicht immer daran gedacht, auch die Begriffe, welche der Mensch über das wahre Wesen der ihm auf Erden möglichen Glückseligkeit, und über die Mittel und Bedingnisse zu ihrer Erreichung heget, zu seiner Religion zu zählen. Nach dem Begriffe aber, der oben aufgestellt wurde, gehören diese Begriffe allerdings dazu, weil sie von großer Wichtigkeit sind, und eine sittliche Beschaffenheit haben. Nach der hier vorgeschlagenen neuen Bedeutung des Wortes dürfte man sagen, daß jeder Mensch, auch selbst der Atheist (d. h. der Gottesläugner) Religion habe; denn auch er hat gewisse Meinungen, die einen Einfluß, einen verderblichen nämlich, auf seine Tugend und Glückseligkeit äußern, und

stlicher Art sind. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche dagegen sagt man, von solchen Menschen, sie hätten keine Religion, sie wären irreligiöser Gesinnung.

7. Indessen ist doch der Unterschied zwischen dem einen und dem andern Begriffe lange so groß nicht, als es beim ersten Anblicke scheint. Denn auf den ersten Blick möchte man glauben, daß zur Religion in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht einmal die Lehre von den sämtlichen Pflichten des Menschen, von seinen Pflichten gegen sich selbst, gegen andere Menschen u. s. w. gezählt werden könne; daß eben so wenig der Lehre von der Unsterblichkeit unserer Seele, von der Belohnung und Strafe des andern Lebens, und viele andere dergleichen Wahrheiten von größter Wichtigkeit hieher gehörten. Allein so ist es nicht; sondern über alle so eben genannten, und über noch gar manche andere Gegenstände von ähnlicher Art, verbreitet sich ja selbst der gemeinste Religionsunterricht, wenigstens, wie er in unsern Tagen erteilt wird. Man findet Mittel hiezu, indem man (was sehr zu loben ist) die sämtlichen Pflichten des Menschen als göttliche Gebote, und somit als Pflichten, die er auch gegen Gott selbst hat, darstellt. Andere Lehren dagegen, z. B. die von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, von ihren künftigen Schicksalen u. s. w. bezieht man in das Gebiet der Religion gewöhnlich durch den Umstand, daß man sie als von Gott offenbart ansieht.

8. Die bisher so gewöhnliche Bedeutung ganz verdrängen zu wollen, wäre ein zweckwidriges Beginnen.

a) Für's Erste schon, weil es ein vergebliches wäre; denn da das Wort Religion eines derjenigen ist, die sich in Aller Munde befindet, und da wir ganze, auf jener Bedeutung desselben gegründete Lebensarten haben, wie: Ein Mann ohne Religion; Ein irreligiöses Betragen u. dgl.: so würde es irgend ein Einzelner, der uns den bisherigen Gebrauch des Wortes verbieten wollte, gewiß nicht dahin bringen, daß ihm die Uebrigen insgesammt gehorchten.

b) Um

b) Um so weniger, da diese alte Bedeutung des Wortes, wenn sie nicht ihre eigenen Vortheile hat, wenigstens unschädlich ist. Sollte es nicht seine eigenen Vortheile haben, wenn wir unsere sämtlichen Pflichten, auch jene, die wir gegen uns selbst, gegen unsere Nebenmenschen haben, aus einem Gesichtspunct auffassen lernen, aus welchen sie uns als Pflichten gegen Gott selbst erscheinen? Sollte es nicht gut seyn, um unsern Abscheu vor dem System des Atheismus desto sichtbar zu machen, ihm den Namen einer Religion gar nicht zugestehen zu wollen?

9. Allein ohne von der gewöhnlichen Bedeutung ganz abzugehen, kann man, zuweilen wenigstens, mit Nutzen noch jene weitere gebrauchen.

a) Erstlich ist es doch gewiß gut, daß man die Menschen auch auf denjenigen Theil ihrer Meinungen, die einen beträchtlichen Einfluß auf ihre Tugend und Glückseligkeit haben, und zugleich so beschaffen sind, daß eine eigene Versuchung zur Parteilichkeit bei ihnen obwaltet, besonders aufmerksam mache; denn gerade in Betreff dieser Meinungen liegen ihnen eigene Pflichten ob, die sie unmöglich erfüllen können, wenn sie nicht immer aufmerksam auf jene Meinungen sind. Um diese Aufmerksamkeit zu bewirken, ist nun das Erste und Nöthigste, daß man erwähnte Meinungen insgesammt unter einen eigenen Begriff zusammenfasse, und diesem Begriffe ein eigenes Zeichen in der Sprache gebe. In unserer deutschen Sprache aber besteht kein anderes Wort, welches man schicklicher zu diesem Zeichen wählen könnte, als das Wort — Religion. Zwar ist noch ein Wort vorhanden, das sich gewissermaßen auch hieher schicken würde, nämlich das Wort: Weisheit, oder das noch bestimmtere: Lebensweisheit. So nämlich könnte man allenfalls den Inbegriff aller Meinungen nennen, die auf die Tugend und Glückseligkeit des Menschen einen wichtigen Einfluß haben. Das Gegentheil der Weisheit, oder Meinungen, die für die Tugend und Glückseligkeit nachtheilig sind, könnte man Thorheiten nennen. Allein nun würde es noch an einem

Lehrbuch der Religionswissenschaft. 1fter Theil. 5

Worte fehlen, welches die Gattung bezeichnete, von der Weisheit und Thorheit die beiden Arten sind, d. h. das den Inbegriff aller für die Tugend und Glückseligkeit nicht gleichgültiger Meinungen, noch unentschieden, ob sie vortheilhaft oder nachtheilig sind, umfaßte. Und dazu scheint nur das Wort Religion zu taugen; besonders, wenn noch der beschränkende Umstand hinzugefügt wird, daß diese Meinungen zugleich sittlicher Art seyn sollen.

- b) Will man die Wichtigkeit und die Nothwendigkeit eines eigenen Unterrichtes in der Religion für einen jeden Menschen recht einleuchtend darstellen: so ist kein Begriff dazu tauglicher, als unser obiger. Denn nun liegt es schon in dem Begriffe desselben, daß sie nur lauter Lehren, die für uns wichtig sind, umfasse.
- c) Wenn eigene Lehrer mit der Verbindlichkeit angestellt werden, um in der Religion Unterricht zu erteilen, (wie dieses der Fall bei allen Bischöfen, Seelsorgern u. s. w. ist,) so wird es abermals sehr gut seyn, mit dem Worte Religion den von mir vorgeschlagenen Begriff zu verknüpfen. Denn dann werden solche Personen nicht mehr, wie es häufig geschah, glauben dürfen, ihre Pflicht erfüllt zu haben, wenn sie nur jene Wahrheiten, die sich unmittelbar auf Gott beziehen, vortragen, während das Volk noch einer Menge von Irrthümern anhängt, die den verderblichsten Einfluß auf seine Tugend und Glückseligkeit haben.
- d) Von jeher hat man die Lehre von der Offenbarung, (nämlich von ihrer Möglichkeit, Nützlichkeit, und von ihren Kennzeichen) zur Religionslehre gezählt, und nirgends anders als in dieser abgehandelt. Durch dieß Verfahren hat man stillschweigend vorausgesetzt, daß jede Offenbarung Religion seyn müsse; oder mit andern Worten, daß Alles, was Gott einem Menschen durch Offenbarung bekannt macht, zu seiner Religion gehöre. Nun ist es aber einleuchtend, daß Gott sich in einer Offenbarung noch über weit Mehreres, als was nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche

zur Religion gezählt wird, auslassen könne. Oder wie Manches wird in den Büchern des alten Bundes als eine gewissen einzelnen Menschen gewordene göttliche Offenbarung erzählt, was jenem Sprachgebrauche nach gar nicht zur Religion gerechnet werden dürfte? z. B. die dem Abraham geschehene Verheißung; die Offenbarung, die der Nährvater unsers Herrn Jesu Christi im Traume erhielt; u. dgl.

In der Folge werden wir sehen, daß Alles, was uns Gott offenbaret, einen wohlthätigen Einfluß auf unsere Tugend oder Glückseligkeit haben müsse; woraus denn erhellet, daß nach dem hier vorgeschlagenen Begriffe allerdings jede Offenbarung zur Religion gezählt werden könne. Und so wird also jene Inconsequenz gehoben.

10. Was mich zur Aufstellung dieses weitem Begriffes gar sehr ermuntert, ist die Bemerkung, daß sich die Lehre des Christenthums, die doch gewiß nur eine Religionslehre seyn will, nicht etwa erst in unsern Tagen, sondern gleich Anfangs über Alles ausbreitete, was zur Beförderung der Tugend und Glückseligkeit unter den Menschen dienen kann, wiefern es von sittlicher Art ist. Er selbst, der göttliche Stifter des Christenthums, predigte, wie man hinlänglich weiß, beinahe überall nur Moral. Ein Gleiches thaten auch seine ersten Schüler, die heiligen Apostel, wie wir in ihren noch übrigen Briefen und in der Apostelgeschichte an mehreren Orten (z. B. Apostelg. 24, 25.) ersehen. In Apostelg. 20, 20. sagt Paulus ausdrücklich: Keine erspriessliche Lehre habe ich euch vorenthalten; und Apostelg. 13, 14. sprechen die Vorsteher der Synagoge von Antiochien den Apostel und seinen Begleiter selbst darum an; wenn er irgend eine Lehre des Trostes für sie wüßte, sie ihnen mitzutheilen. Seinen Brief an Titus beginnt er mit den Worten: Paulus, der Diener Gottes und der Gesandte Jesu Christi, der beauftragt ist, den Glauben (die Religion) der von Gott Auserwählten, und die Erkenntniß aller Wahrheiten, welche zur Frömmigkeit führen, und die Hoffnung des ewigen Lebens gewähren, zu

befördern, u. s. w. Paulus hielt sich gewiß selbst für einen Lehrer der Religion; gleichwohl fühlte er sich, wie diese Stellen beweisen, für verpflichtet, jede erspriessliche Lehre, jede Wahrheit, die zur Frömmigkeit führet, und die Hoffnung des ewigen Lebens gewähret, d. h. mit andern Worten, die unsere Tugend und Glückseligkeit befördern können, vorzutragen. Er mußte also wohl glauben, daß alle solche Lehren in das Gebiet der Religion gehören.

11. Endlich kann ich in diesem Versuche, den Begriff der Religion zu erweitern, auch schon auf manchen sehr achtungswürdigen Vorgänger hinweisen. Die Erklärung, welche Hr. Jakob Frint in seinem Lehrbuche aufstellt, läuft mit der hier gegebenen ganz auf dasselbe hinaus. Dieser Gelehrte erkläret nämlich die Religion für eine Anleitung des Menschen zur Erreichung seiner Bestimmung; die Bestimmung des Menschen aber setzt er in Tugend und Glückseligkeit, und so ist also die Religion nach ihm eine Anleitung zur Tugend und Glückseligkeit, mithin gehören alle Lehren, die einen Einfluß auf Tugend oder Glückseligkeit haben, zur Religion. Dieser Begriff ist, wie man sieht, im Grunde nur noch etwas weiter, als der oben vorgeschlagene; in sofern nämlich, als hier der Begriff fehlt, daß diese Lehren sittlicher Art seyn müssen, d. h. daß eine eigene Versuchung obwalten müsse, sich, ohne hinlängliche Berechtigung, entweder für oder wider sie zu erklären. Einen solchen Beisatz habe ich für nothwendig erachtet, weil es sonst eine Menge von Wahrheiten aus dem Gebiete der Mathematik, der Physik, der Deconomie, der Heilkunde und anderer Wissenschaften gäbe, die alle zur Religion gezählt werden müßten, indem sie alle, wenn auch nicht eben zur Beförderung unserer Tugend, doch zur Beförderung unserer Glückseligkeit beitragen, und zur Erreichung unserer Bestimmung nothwendig sind. Wahrheiten dieser Art wird gleichwohl Niemand der Religion beigezählt wissen wollen; es scheint also nöthig, daß zu dieser Erklärung noch ein beschränkender Beisatz hinzugefügt werde. Ob aber der, den ich hier angegeben habe, der richtige sey, das ist freilich noch ungewiß,

Anmerkung. Zuweilen ergibt sich aus der bloßen Betrachtung des Umfanges und der Bestandtheile eines Wortes (aus seiner Etymologie) mancher nicht zu verachtende Aufschluß über die wahre Bedeutung desselben. Bei dem Worte Religion aber gibt diese Ableitung keine besondere Belehrung; sondern sie selbst ist noch im Streite. Durch die so eben versuchte Rechtfertigung des aufgestellten Begriffes der Religion wurde zu gleicher Zeit auch seine Gegenständlichkeit (Realität) erwiesen, d. h. erwiesen, daß es dergleichen Gegenstände, wie wir sie uns in dem Begriffe der Religion vorstellen, in der That gebe. Wir müssen uns nun noch mit einigen der merkwürdigsten Arten derselben bekannter machen.

§. 22.

Verschiedene Arten der Religion.

1. Eine Religion oder ein Inbegriff sittlicher, auf Tugend und Glückseligkeit Bezug habender Meinungen, der wirklich bei Einem oder bei einigen lebenden Menschen vereinigt anzutreffen ist, heißt eine lebende Religion; auf eben die Art, wie man auch Sprachen, die wirklich von Menschen gesprochen werden, lebende Sprachen nennt.

2. Eine Religion oder einen Inbegriff sittlicher, auf Tugend und Glückseligkeit Bezug habender Meinungen, der ehemals wohl bei Menschen angetroffen wurde, nun aber nicht mehr herrscht, heißt eine todte oder ausgestorbene Religion; eben so, wie man im ähnlichen Falle eine Sprache todt oder ausgestorben nennet.

3. Eine Religion oder einen Inbegriff sittlicher, auf Tugend und Glückseligkeit Bezug habender Meinungen, der niemals wirklich bei irgend einem Menschen vereinigt anzutreffen war, sondern nur in der Einbildung vorhanden ist, heißt eine bloß gedachte, imaginirte oder bloß mögliche Religion.

4. Ein Inbegriff aller auf den Zweck der Tugend und Glückseligkeit sich beziehender Meinungen sittlicher Art, zu welcher sich alle oder doch fast alle Mitglieder einer Gesellschaft, für welche diese Meinungen verständlich und wichtig sind, auf eine gleichlautende Weise bekennen, heißt die Reli-

gion dieser Gesellschaft. So heißt z. B. der Inbegriff aller derjenigen religiösen Meinungen, die man bei allen oder doch bei fast allen Katholiken, für welche diese Meinungen verständlich und wichtig sind, antrifft, die Religion der Katholiken, oder der Katholicismus. So gehört z. B. der Satz, daß Christus zwei Naturen in einer einzigen Person vereinige, zur Religion der Katholiken, weil alle gelehrten Katholiken, für die allein dieser Satz verständlich und wichtig ist, hierüber einstimmig sind. Diese Erklärung ist, wie mir dünkt, dem herrschenden Sprachgebrauche vollkommen angemessen; denn so oft wir den Namen einer ganzen Gesellschaft, eines Volkes, Geschlechtes, u. dgl. irgend einem Gattungsbegriffe als Beiwort beigefügten, um den Begriff einer besondern Art daraus zu bilden: so bezeichnet der neue Begriff immer dasjenige, was allen oder doch beinahe allen Individuen jener Gesellschaft, jenes Volkes u. s. w. zukommt. So nennen wir z. B. französische Charakter einen Charakter, den entweder alle, oder doch fast alle Franzosen haben; griechische Gesichtsbildung eine Gesichtsbildung, die allen oder beinahe allen Griechen eigen gewesen; deutsche Sprache, die von allen oder fast allen Deutschen gesprochen wird; u. s. w.

5. Besonders wichtig ist endlich die Eintheilung der Religionen in geoffenbarte, die man auch positive — und nicht geoffenbarte, die man auch natürliche nennt. Um aber diese Eintheilung gehörig zu verstehen, müssen wir zuerst den Begriff des Offenbaren selbst erklären.

§. 23.

Erklärung des Begriffes Offenbaren in dieses Wortes weitester Bedeutung.

1. Das Wort Offenbaren, dessen Erklärung ich jetzt geben soll, wird in verschiedener Bedeutung genommen. Wir können, dünkt mir, in Allem vier Bedeutungen desselben unterscheiden. Drei weitere, in denen es gleichgeltend ist mit den Worten Bekanntmachen, Unterrichten, Lehren u. dgl.; und eine engere, in der es gleichgeltend mit

den Worten Zeugen, oder Zeugenschaft ablegen, gebraucht wird.

2. Unter den drei weiteren Bedeutungen des Wortes Offenbaren, welche dasselbe mit den Worten Bekanntmachen, Unterrichten u. dgl. gemein hat, ist die erste und weiteste Bedeutung diejenige, in der es nichts Anderes anzeigt, als Ursache seyn von der Entstehung einer Meinung; oder in der man sagt, daß ein Wesen, A, einem andern, B, eine gewisse Meinung, M, geoffenbaret oder bekannt gemacht habe, wenn A die Ursache (wenigstens eine Theilursache) von der Entstehung der Meinung M in B war. — Die Meinung M selbst nennt man die geoffenbarte oder bekannt gemachte Meinung. Die Thätigkeit, durch welche das Wesen A die Meinung M in B hervorbringt, nennet man die Offenbarung oder Bekanntmachung in der activen Bedeutung des Wortes. Oft aber pflegt man die geoffenbarte Meinung selbst eine Offenbarung zu nennen; wo denn dieß Wort in einer passiven Bedeutung gebraucht wird.

3. Es versteht sich von selbst, daß das Wesen B, dem eine Meinung geoffenbaret werden soll, ein denkendes Wesen seyn müsse, weil es sonst keiner Annahme von Meinungen fähig wäre. Das Wesen A aber, oder das Offenbarende muß bei dieser Bedeutung des Wortes Offenbaren nicht eben immer ein denkendes, sondern es kann selbst ein lebloser Gegenstand seyn. Die Meinung M, welche das Wesen A in dem Wesen B durch seine Wirksamkeit hervorbringt, kann wahr oder falsch seyn; die Art und Weise endlich, wodurch es sie hervorbringt, kann seyn, welche sie immer will. So ist es z. B. nicht einmal nöthig, daß das Wesen, dem etwas geoffenbaret wird, wisse; von wem es ihm geoffenbaret werde; und eben so wenig braucht das Offenbarende zu wissen, daß es, und was es offenbaret, da es, wie gesagt, sogar ein lebloses Wesen seyn könnte.

4. In dieser weitesten Bedeutung werden die Worte Offenbaren oder Bekanntmachen wirklich sehr oft genommen, wenn wir z. B. sagen, ein Brief habe uns den

Tod unsers Freundes geoffenbaret oder bekannt gemacht; oder ein Ungenannter habe uns durch einen Brief Dieses oder Jenes geoffenbaret oder bekannt gemacht.

§. 24.

Erklärung des Begriffes Offenbaren in dieses Wortes zweiter Bedeutung.

1. In einer zweiten schon etwas engeren Bedeutung werden die Worte Offenbaren, Bekanntmachen, Unterrichten u. s. w. genommen, wenn man darunter versteht, mit Wissen und Willen (d. h. mit Absicht) Ursache seyn von der Entstehung einer Meinung, oder wenn man sagt, ein Wesen, A, habe einem andern, B, eine gewisse Meinung, M, geoffenbaret, oder bekannt gemacht, sofern A mit Wissen und Willen die Ursache (wenigstens Theilursache) ist von der Entstehung der Meinung M in B. Die Wirksamkeit, durch welche das Wesen A diese Meinung in B mit Wissen und Willen hervorbringt, nennt man eine Offenbarung in der activen Bedeutung; die Meinung selbst, die es geoffenbaret hat, eine Offenbarung in der passiven Bedeutung.

2. Hier muß nicht bloß das Wesen, dem etwas geoffenbaret wird, sondern auch das Offenbarende selbst ein denkendes Wesen seyn, weil es nach der Erklärung mit Wissen und Willen (oder mit Absicht) wirken soll. — Die übrigen Stücke aber bleiben wie vorhin; daher die dortigen Erläuterungen auch hier wieder gelten.

3. In dieser Bedeutung nimmt der Sprachgebrauch, die Worte Offenbaren und Bekanntmachen in Sätzen, wie folgender: Mein Freund hat mir sein Innerstes geoffenbart.

§. 25.

In keiner dieser beiden Bedeutungen kann man die Religionen auf Erden in geoffenbarte und nicht geoffenbarte eintheilen.

1. Wenn man die Religionen auf Erden in geoffenbarte und nicht geoffenbarte eintheilen will: so meint

man dieß vornehmlich nur in Beziehung auf Gott, d. h. man nennt diejenigen Religionen geoffenbaret, oder zu mehrerer Deutlichkeit auch göttlich geoffenbaret, von denen man sich vorstellt, daß sie von Gott geoffenbaret wären; nicht geoffenbaret dagegen nennt man diejenigen, von denen man sagen will, daß sie von Gott nicht geoffenbaret wären.

2. Wollte man aber das Wort Offenbarung in einer von den zwei jetzt erklärten Bedeutungen nehmen: so würde sich zeigen, daß eine jede Religion den Namen einer göttlich geoffenbarten verdiene; woraus denn erhellt, daß diese zwei Bedeutungen zu weit sind, um eine Eintheilung der Religionen auf Erden in geoffenbarte und nicht geoffenbarte zu begründen.

3. Ich werde dieses nur von der zweiten Bedeutung zeigen; denn wenn selbst diese zu weit ist: so versteht es sich von der ersteren, die noch weiter ist, von selbst.

4. Ich behaupte also, wenn unter einer Offenbarung nichts Anderes verstanden werden soll, als eine mit Wissen und Willen begleitete Thätigkeit eines Wesens, wodurch es Ursache von der Entstehung einer Meinung in einem andern Wesen wird: so könne man eine jede Religion auf Erden, ja überhaupt eine jede Meinung, auf welche irgend ein endliches Wesen auf was immer für einem Wege geräth, göttlich geoffenbaret nennen.

5. Alle Meinungen nämlich, auf die ein geschaffenes Wesen auf was immer für einem Wege geräth, entstehen in demselben durch Gottes Wirksamkeit, und zwar mit Wissen und Willen Gottes. Denn

- a) Alles, was immer geschieht, also auch jede Meinung, auf die ein geschaffenes Wesen auf was immer für einem Wege kommt, hat ihren letzten Grund in Gott; indem, wenn Gott nicht diese Welt und dieses denkende Wesen in ihr geschaffen, nicht diese und jene besonderen Umstände herbeigeführt oder zugelassen hätte, auch jene Meinung in dem Wesen nicht hätte entstehen können.

b) Aus Gottes Allwissenheit folgt aber auch, daß er von Allem, was geschieht, weiß; also geschieht es nicht nur durch seine Wirksamkeit, sondern auch mit seinem Wissen, daß jenes Wesen die erwähnte Meinung annimmt.

c) Aus Gottes Allmacht folgt endlich, daß er auch Alles, was er will, vermöge, und mithin auch zur Wirklichkeit bringe. Daher kann nichts von Allem, was immer geschieht, dem Willen Gottes zuwider geschehen. Alles geschieht also seinem Willen gemäß, und folglich entsteht auch jene Meinung nicht nur durch seine Wirksamkeit, und mit seinem Wissen, sondern auch mit seinem Willen.

S. 26.

Auflösung einiger Einwürfe.

In dem so eben geführten Beweise kommen zwei Behauptungen vor, die einigen Anstoß verursachen könnten, nämlich, daß Alles, was immer geschieht, a) durch Gottes Wirksamkeit, und b) sogar nach seinem Willen erfolge.

1. In Rücksicht der ersten Behauptung könnte man einwerfen, daß es

a) der Heiligkeit Gottes zu widersprechen scheine, wenn auch die Uebel in der Welt als eine Wirkung seiner Thätigkeit dargestellt werden; und daß es

b) mit der Freiheit der geschaffenen Wesen streite, Gott als die Ursache auch jener guten oder bösen Handlungen, die diese verrichten, anzugeben. — Hierauf erwiedere ich nun:

α) Die Behauptung, daß auch die Uebel dieser Welt durch Gottes Wirksamkeit erfolgen, würde nur dann der Heiligkeit Gottes widersprechen, wenn sich erweisen ließe, daß irgend eines dieser Uebel ohne einen noch größern Nachtheil für das Ganze hätte wegb bleiben können. Dieß läßt sich aber schlechterdings

nicht erweisen. Sind nun die Uebel in der Welt nothwendig zu ihrer größeren Vollkommenheit: so ist es auch gar nicht gegen die Heiligkeit Gottes, zu denken, daß er sie durch seine Einwirkung herbeigeführt habe.

ß) Die Behauptung, daß Gott die Ursache auch jener guten oder bösen Handlungen sey, welche die freien Naturwesen verrichten, würde der Freiheit der letztern höchstens dann widersprechen, wenn man sie so verstände, daß Gott der vollständige und nöthigende Grund zu diesen Handlungen sey. Aber man meint nur, daß Gott eine Theilursache von ihnen, eine Bedingung (*conditio sine qua non*) zu denselben sey; in sofern nämlich, als diese Handlungen nicht hätten erfolgen können, wenn er nicht jene Wesen geschaffen, ihnen nicht jene Kräfte gegeben hätte, u. s. w.

2. In Rücksicht der zweiten Behauptung könnte man einwerfen,

a) sie widerspreche für's Erste einer Wahrheit, die uns nicht nur der gemeine Menschenverstand lehrt, sondern die auch die heilige Schrift und die katholische Kirche ausdrücklich aufstellen, der Wahrheit nämlich, daß alles Böse in der Welt, besonders das sittlich Böse dem Willen Gottes entgegen sey.

b) Was kann auch in der That anstößiger seyn, als zu sagen, daß das sittlich Böse in der Welt (die Sünde) nach Gottes Willen erfolge? — Hierauf erwiedere ich:

α) Die Behauptung, daß auch das Böse in der Welt nach Gottes Willen geschehe, würde der Wahrheit, daß alles Böse dem Willen Gottes entgegen sey, nur dann widersprechen, wenn man den Ausdruck: Wille Gottes — in beiden Behauptungen in derselben Bedeutung nähme. Aber so ist es nicht; denn dieser Ausdruck ist in zwei verschiedenen Bedeutungen gebräuchlich; a) in einer eigentlichen, in der man

unter dem Willen Gottes einen eigentlichen Actus der göttlichen Vollkraft, einen göttlichen Rathschluß versteht, in welchem Sinne des Wortes Alles, was immer Gott will, wirklich zu Stande kommt; dann aber auch b) in einer uneigentlichen, in der man unter dem Willen Gottes jeden Erfolg versteht, den Gott so sehr, als es von seiner Seite nur immer geschehen kann, befördert. — In dieser uneigentlichen Bedeutung nimmt man den Ausdruck: Wille Gottes, wenn man z. B. sagt: Gott will, daß alle Menschen tugendhaft und glücklich werden; denn hiedurch will man nichts Anderes sagen, als daß Gott Alles thue, was sich nur immer von seiner Seite thun läßt, um alle Menschen zur Tugend und Glückseligkeit zu bringen. In dieser Bedeutung kann man nicht sagen, daß jeder Wille Gottes zur Wirklichkeit gelange; indem nicht Alles, was Gott so sehr befördert, als es nur immer von seiner Seite geschehen kann, wirklich erfolgt, weil es zum Theil auch von der Freiheit der geschaffenen Wesen abhängt. Insonderheit sind alle bösen Handlungen dem Willen Gottes in dieser zweiten Bedeutung des Wortes zuwider. Und so erhellet, wie jene beiden Behauptungen recht wohl neben einander bestehen können, indem man den Ausdruck: Wille Gottes — in der ersten in seiner eigenthümlichen, in der zweiten aber in seiner uneigenthümlichen Bedeutung nimmt.

Anmerkung. Fragt man, woher der Gebrauch des Ausdruckes: Wille Gottes — in der uneigentlichen Bedeutung rühre: so glaube ich erwiedern zu dürfen, er habe seinen Ursprung einer Art von Anthropomorphismus (d. h. einer nicht ganz richtigen Uebertragung menschlicher Eigenschaften auf das Wesen Gottes) zu verdanken. Wenn nämlich wir Menschen etwas so befördern, als es von unserer Seite nur immer geschehen kann, so ist es meistens, der Fall, daß wir auch wünschen, es möchte erfolgen. So wollte man denn auch etwas Aehnliches von Gott annehmen. Weil man jedoch fühlte, es wäre gar zu menschlich und wirklich unschicklich von Gott

gesprochen, wenn man ihm Wünsche beilegte: so wählte man lieber die Redensart, daß er das wolle, was er so sehr, als es nur von seiner Seite geschehen kann, befördert. Dieß Wollen findet aber nur bei einem Theile desjenigen, was er auf eine solche Art befördert, Statt; nämlich nur bei demjenigen, was auch wirklich zu Stande kommt. Denn Gott will jeden Erfolg, auch selbst den besten, nur in so weit, als er ihn auch zu Stande zu bringen vermag, und wirklich bringt. Was nicht zu Stande kommt, (weil es entweder an sich selbst unmöglich ist, oder nur durch Verhinderung eines noch größeren Gutes bewirkt werden könnte), das will Gott auch weder, noch wünscht er, es bewirken zu können.

ß) Die Behauptung, daß auch das Böse in der Welt nach Gottes Willen erfolge, wäre nur dann anstößig, wenn man den Ausdruck: Wille Gottes — in seiner uneigentlichen Bedeutung nähme, und also behauptete, daß das Böse von Gott so sehr befördert werde, als es nur immer von seiner Seite geschehen kann. Allein das sagt man nicht; sondern man redet hier von Gottes eigentlichem Willen; und damit es um so weniger Jemand anstößig finde, daß auch das Böse in der Welt dem eigentlichen Willen Gottes gemäß sey, so muß man erwägen, daß dieser Wille abermals doppelt, ein unbedingter (oder absoluter) nämlich, und ein bedingter (oder hypothetischer) sey. Der unbedingte ist derjenige, vermöge dessen Gott eine Sache um ihrer selbst willen wagen will; der bedingte derjenige, vermöge dessen er die Sache nur als Bedingung (weil sie ein Mittel zu etwas Gutem ist u. dgl.) will. Was sollte es nun Anstößiges haben, zu sagen, daß Gott das Böse in der Welt bedingnißweise wolle, nämlich, in wiefern es als Bedingung zu einem noch größeren Guten nothwendig ist, oder nicht ohne ein noch größeres Böse wegbleiben könnte?

Anmerkung. Obgleich sich aber die beiden Redensarten: daß auch das Böse in der Welt durch Gottes Wirksamkeit erfolge, und dem Willen Gottes gemäß sey, nach den gegebenen Erklärungen vollkommen rechtfertigen lassen: so haben sie doch ihr Unbequemes, und die katholische Kirche thut

ganz recht, wenn sie statt dessen sagt, das Böse in der Welt erfolge nur durch Gottes bloße Zulassung, und sey seinem Willen, nämlich dem uneigentlichen, zuwider.

§. 27.

Erklärung des Begriffes einer göttlichen Offenbarung in der dritten Bedeutung.

1. Da wir so eben zweierlei Arten des göttlichen Willens kennen gelernt haben, einen eigentlichen nämlich, (der wieder ein unbedingter oder bedingter seyn kann) und einen uneigentlichen: so gibt dieß Gelegenheit zur Bildung einer dritten, noch etwas engeren Bedeutung, in welcher der Ausdruck: göttliche Offenbarung — genommen werden kann und wird. Man versteht nämlich unter einer göttlichen Offenbarung in der activen Bedeutung eine solche Wirksamkeit Gottes, durch die er Meinungen in uns erzeugt, welche sein unbedingter Wille billiget, d. h. Meinungen, die an sich selbst gut und ersprießlich sind. Diese Meinungen selbst nennt man dann göttliche Offenbarungen in der passiven Bedeutung.

2. In dieser Bedeutung können nur alle solche Meinungen, die an sich gut und zuträglich sind, göttlich geoffenbaret, oder göttliche Offenbarungen heißen; diese aber auch ohne Unterschied, wir mögen übrigens zu ihrer Annahme auf was immer für eine Weise gelangt seyn; und nur verderbliche Irrthümer werden in diesem Sinne des Wortes den göttlichen Offenbarungen entgegengesetzt werden dürfen.

3. Hieraus ist zu ersehen, daß man die mancherlei Religionen auf Erden in dieser Bedeutung des Wortes Offenbarung allerdings schon in geoffenbarte und nicht geoffenbarte eintheilen könnte. Geoffenbarte nämlich wären nun solche, die vernünftig und zuträglich sind, z. B. die christliche; nicht geoffenbaret dagegen jene, die unvernünftig und nachtheilig sind, z. B. die heidnischen.

4. Gleichwohl ist es gewiß, daß man nicht diese, sondern noch irgend eine engere Bedeutung des Wortes

Offenbaren im Sinne haben müsse, wenn man eine geoffenbarte Religion einer natürlichen entgegensetzt; denn dasjenige, was man nach allgemeiner Uebereinstimmung natürliche Religion nennt, ist doch wohl eine vernünftige und den Menschen zuträglich Religion, die folglich, wenn man das Wort Offenbaren in der jetzt eben erklärten Bedeutung nehmen würde, gleichfalls geoffenbart heißen müßte.

5. Dennoch hat man in unserer neuesten Zeit häufig behauptet, daß es nur diese Bedeutung des Wortes Offenbarung allein, sonst aber keine noch engere gäbe, in der das Christenthum, oder sonst eine andere Religion, auf den Namen einer göttlichen Offenbarung Anspruch machen dürfte, weil jeder andere noch engere Begriff dieses Wortes, namentlich jeder solche, dabei die geoffenbarte Religion der natürlichen entgegengesetzt werden könnte, bei einer nähern Prüfung als unhaltbar verschwinde. Um desto nothwendiger ist es, daß wir jetzt diese engere Bedeutung recht deutlich darstellen.

§. 28.

Erklärung des Begriffes Offenbaren in seiner vierten und engsten Bedeutung.

1. In seiner engsten Bedeutung wird das Wort Offenbaren, wie ich bereits erwähnte, gleichbedeutend mit dem Worte bezeugen genommen. Jemandem etwas offenbaren heißt nämlich, wie ich behaupte, oft auch so viel, als, ihm etwas bezeugen, oder ihn zur Annahme einer gewissen Meinung durch die Dazwischenkunft eines Zeugnisses bestimmen; wobei nur zu merken ist, daß man in Hinsicht auf Menschen gewöhnlich das Wort Zeugniß, in Hinsicht auf Gott aber wenigstens heut zu Tage fast indgemein nur das Wort Offenbarung gebraucht.

2. Daß dieses Wort wirklich und zwar gerade dann in der Bedeutung eines Zeugnisses gebraucht werde, wenn man die Religionen auf Erden in natürliche und geoffenbarte eintheilen will, und daß es nach dem herrschenden Sprachgebrauche auch schon keine engere Bedeutung für dieses Wort gebe, dieß Alles glaube ich so zu erweisen:

- a) Bei dieser Bedeutung des Wortes Offenbarung läßt sich die Eintheilung in natürliche und geoffenbarte Religionen sehrfüglich machen; denn es ist doch gewiß, daß die natürliche Religion nicht eine solche sey, deren Wahrheiten wir auf Gottes Zeugniß hin annehmen.
- b) Wenn wir die christliche oder israelitische Religion göttliche Offenbarungen nennen, so wollen wir im Grunde nichts Anderes anzeigen, als, dieses wären Religionen, deren Wahrheiten Gott selbst bezeuget hat.
- c) In der heiligen Schrift wird die göttliche Offenbarung an unzähligen Stellen ausdrücklich nur das Zeugniß Gottes (ἡ μαρτυρία, testamentum) genannt.

3. Vorausgesetzt nun, es habe seine Richtigkeit, daß das Wort Offenbarung, wenn es in seiner engern Bedeutung genommen werden soll, nichts Anderes als ein göttliches Zeugniß bedeute: so wird es nöthig seyn, den Begriff eines Zeugens in seine einzelnen Bestandtheile aufzulösen. Die genaue Erklärung dieses Begriffes ist nun nach meiner Meinung diese: Ein Zeugniß, (in der activen Bedeutung) ist jede Handlung oder Thätigkeit, zu der sich Jemand in der bestimmten Absicht entschließt, damit ein Anderer, wenn er nach seiner besten Einsicht vorgeht, aus der Bemerkung jener Thätigkeit schließe, es sey der Wille des Ersteren, daß er eine gewisse Meinung annehme, weil Jener selbst sie für wahr hält. Die Meinung, um die es sich hier handelt, heißt die bezeugte Meinung, oder das Zeugniß in der positiven Bedeutung. — Ich sage also, daß A dem B eine gewisse Meinung, M, bezeuge, wenn A irgend eine Handlung in der bestimmten Absicht vornimmt, damit B, wenn er nach seiner besten Einsicht vorgeht, aus der Bemerkung derselben schließe, es sey der Wille des A, daß B die Meinung M annehme, weil A selbst sie für wahr hält.

4. Daß diese Erklärung ganz mit dem Sprachgebrauche des Wortes Zeugniß übereinstimme, glaube ich aus folgender genaueren

genaueren Betrachtung ihrer Bestandtheile, die zugleich eine Erläuterung derselben seyn wird, erweisen zu können.

a) Daß erstlich keiner der hier angegebenen Bestandtheile wegbleiben dürfe, wo man dem Sprachgebrauche nach behaupten soll, daß ein Zeugniß Statt gefunden habe, erweise ich so:

α) Soll man mit Recht behaupten, daß A dem B etwas bezeugt habe, so wird erstlich erfordert, daß A eine gewisse Handlung verrichtet, irgend eine Wirksamkeit geäußert habe. Denn wenn A gar nichts gethan, wenn er gar keine sichtbare Veränderung hervorgebracht, auch keine, die von selbst erfolgt wäre, verhindert hat, wenn er z. B. weder irgend etwas gesprochen, noch geschrieben, noch irgend ein sonstiges Zeichen von sich gegeben, nicht einmal geschwiegen hat, wo man sonst zu reden pflegt, und so durch dieses Stillschweigen selbst etwas zu erkennen gegeben hat: so kann man gewiß nicht sagen, A habe etwas bezeugt.

β) Eben so nothwendig aber gehört zum Daseyn eines Zeugnisses auch zweitens, daß A bei der Handlung, die er verrichtet, die bestimmte Absicht habe, zu bewirken, daß B, wenn er nach seiner besten Einsicht verfährt, aus der Wahrnehmung dieser Handlung schließe, es sey der Wille des A, daß B die Meinung M annehme, weil A selbst sie für wahr hält. Denn wer gewisse sichtbare Veränderungen entweder ganz unwissentlich, oder doch nicht in dieser, sondern in einer ganz andern Absicht hervorgebracht hätte, von dem kann man nicht sagen, daß er ein Zeugniß abgelegt habe. Z. B. wenn Jemand in einer mit Convulsionen begleiteten Ohnmacht, wo er nichts von sich selbst weiß, eine Zuckung macht, die ein Anderer für die bejahende Antwort einer so eben an ihn gestellten Frage ansieht, z. B. ob er im Schooße der Kirche zu sterben gedenke; — eben so, wenn Jemand etwas in einer dem Andern unbekannten

Sprache redet, was dieser, weil es zufällig auch in seiner Sprache eine, obwohl ganz andere, Bedeutung hat, falsch auslegt, u. dgl.: — so kann man in keinem dieser Fälle sagen, daß der Erste das wirklich bezeugt habe, was nun der Andere glaubt.

γ) Der Zeuge A muß ferner die bestimmte Absicht haben, daß B aus der Betrachtung seiner Handlung den Schluß ableite, es wäre sein Wille, daß B die Meinung M annehme, weil A selbst sie für wahr hält. Denn wenn uns Jemand nur zu erkennen gibt, er wolle, daß wir eine gewisse Meinung annehmen, aber nicht darum, weil er selbst sie für wahr hält, sondern nur darum, weil ihre Annahme vielleicht unserer Tugend und Glückseligkeit zuträglich wäre, oder aus sonst einem andern Grunde: so kann man wohl sagen, er habe uns die Annahme der Meinung M angerathen, oder befohlen, oder uns darum gebeten; keineswegs aber, er habe sie uns bezeugt.

δ) Der Zeuge muß endlich noch beabsichtigen, daß die Annahme der Meinung M bei B bloß in dem Falle erfolge, wenn dieser bei Beurtheilung des Zweckes der von A geäußerten Thätigkeit nach seiner besten Einsicht vorgeht, d. h. jeden vermeidlichen Irrthum bei dieser Auslegung vermeidet; denn wenn die Worte oder Handlungen des A von einer solchen Beschaffenheit sind, daß B nur durch eine willkürliche Selbsttäuschung aus ihnen den Schluß ableiten kann, es sey der Wille des A, daß er die Meinung M annehme, weil A selbst sie für wahr hält: so kann man nicht sagen, daß A ihm diese Meinung bezeugt habe, gesetzt auch, daß er diese Selbsttäuschung des B erwartet und gewünscht hätte. Wenn uns z. B. ein vornehmer Mann die Frage vorlegt, ob wir ein gewisses, von ihm verfertigtes Gedicht nicht schön finden, und wir erwidern ein kaltes: O ja! so darf er sich nicht rühmen, daß wir die Schönheit seines Gedichtes ihm bezeugt hätten;

gesetzt auch, daß wir vorausgesehen, er werde sich unsere Antwort auf das Günstigste auslegen, und selbst, wenn wir dieß wünschten, verdienen wir wohl vielleicht den Vorwurf einer Zweideutigkeit, nicht aber den einer Lüge, wenn anders der vornehme Mann so viel Vernunft hat, daß er, wofern er sich nicht hätte täuschen wollen, recht wohl begriffen haben würde, daß unsere Antwort aus bloßer Höflichkeit so gelautet habe.

b) Alle in der gegebenen Erklärung vorkommenden Bestandtheile sind also zum Daseyn eines Zeugnisses nöthig; daß aber auch nur sie, und sonst kein anderer mehr nothwendig sey, erhellet daraus, weil auf alles Uebrige, was hier noch unbestimmt gelassen ist, nichts ankommt, so daß, wo nur diese vier Stücke vorhanden sind, ein Zeugniß Statt findet, die übrigen Umstände mögen beschaffen seyn, wie sie wollen. So kommt es

a) nicht darauf an, ob die Meinung M, deren Entstehung der Zeuge veranlaßte, wahr oder falsch sey, oder auch nur von ihm selbst für wahr oder falsch gehalten werde. Von diesem Umstande hängt es ab, ob das Zeugniß ein richtiges oder unrichtiges, ein wahrhaftes oder lügenhaftes sey; ein Zeugniß aber bleibt es in jedem Falle, wenn nur die übrigen Umstände da sind.

β) Eben so wenig kommt es zweitens darauf an, worin eigentlich die Handlung des Zeugen bestanden, aber z. B. gesprochen, oder geschrieben, oder gewisse andere Zeichen von sich gegeben habe. Von diesen Umständen hängt es wohl ab, ob man das Zeugniß ein mündliches oder schriftliches u. dgl. nenne; aber ein Zeugniß bleibt es in jedem Falle; selbst dann, wenn der Zeuge eigentlich gar keine sichtbare Veränderung hervorgebracht, sondern vielmehr nur das Entstehen einer, die erfolgen sollte, verhinderte; wenn er z. B. durch ein bloßes Stillschweigen seinen Willen, daß wir bei einer gewissen Meinung bleiben sollen, zu erkennen gab. Diesen besondern Fall nennt man ein stillschweigendes Zeugniß.

2) Auch darauf kommt es nicht an, ob der Zeuge die Absicht, die er bei seiner Handlung hatte, wirklich erreichte oder nicht, d. h. ob der Andere diese Handlung bemerkte oder nicht bemerkte, ob er den Zweck derselben errieth oder nicht errieth, ob er endlich die Meinung M in der That annahm oder nicht annahm. Von diesen Umständen hängt es wohl ab, ob man das Zeugniß ein bemerktes oder unbemerktes, verstandenes oder mißverstandenes, geglaubtes oder nicht geglaubtes nenne; gegeben wurde es aber in jedem dieser Fälle.

3) Auch darauf kommt es endlich nicht an, ob die Schlüsse, durch welche der Andere aus der von dem Zeugen verrichteten Handlung auf dessen Willen schließt, daß er die Meinung M annehmen solle, an sich selbst richtige oder unrichtige Schlüsse sind, wenn sie nur nach seinen besten Einsicht geschehen. Denn wenn auch B unrichtig schließt, A aber hat es vorausgesehen, daß B unrichtig schließen werde, und nach seinen besten Einsichten nicht anders könne, und eben, um ihm zu diesen Fehlschlüssen zu verleiten, nahm er jene Handlungen vor: so kann man mit allem Rechte sagen, er habe sein Zeugniß für die Meinung M bei B abgelegt. Z. B. Wenn Jemand eine an ihn gestellte Frage zweideutig beantwortet, in der Erwartung, daß der unverständige Frager sich nur an die eine Auslegung derselben halten werde und könne.

§. 29.

Erklärung der Begriffe eines bloß vermeintlichen und eines bloß vorgeblich angenommenen Zeugnisses.

1. Wenn der besondere Fall eintritt, daß Jemand eine Meinung M annimmt, weil er aus einer gewissen Erscheinung nach seiner besten Einsicht schließt, daß ein Zweiter die Meinung M von ihm geglaubt wissen wolle, weil er sie selbst für wahr hält, ohne daß dieser Andere das wirklich will: so nennt man dieses ein vermeintliches

Zeugniß. Ein solcher Fall tritt z. B. ein, wenn jener Andere die Veränderung in der Sinnenwelt gar nicht hervorgebracht, oder doch nicht zu diesem Zwecke hervorgebracht hat; z. B. wenn dem A ein Brief an B unterschoben wird, B diesen Brief für ächt hält, und daher nun eine gewisse Nachricht in der Meinung, daß sie von A ihm mitgetheilt sey, zu glauben anfängt.

2. Wenn der besondere Fall eintritt, daß Jemand eine Meinung M. annimmt, weil er mit absichtlicher Selbsttäuschung, sich überredet, es folge aus einer gewissen Erscheinung, daß ein Zweiter die Meinung M. von ihm geglaubt wissen wolle, weil er sie selbst für wahr hält, so nennt man dieß ein angenommenes oder vorgebliches Zeugniß. Z. B. Wenn B aus bloßer Eitelkeit sich überredet, daß die zweibeitige Antwort, welche ihm A auf die Frage, wie seine Gedichte ihm gefallen, ertheilt hätte, beifällig auszufallen sey.

3. Im Gegensatze von solchen bloß vermeintlichen oder bloß angenommenen Zeugnissen pflegt man das Zeugniß des §. 28. der mehreren Deutlichkeit wegen auch ein wirkliches Zeugniß zu nennen.

4. Man muß die jetzt erklärten, bloß vermeintlichen oder angenommenen Zeugnisse nicht mit den falschen verwechseln. Ein falsches Zeugniß ist ein wirkliches Zeugniß; das bloß vermeintliche aber, wie auch das angenommene: sind beide gar kein eigentliches Zeugniß.

§. 30.

Erklärung der Begriffe eines menschlichen, höheren und göttlichen Zeugnisses, oder einer göttlichen Offenbarung.

1. Je nachdem Derjenige, auf dessen Zeugniß Jemand eine Meinung annimmt, bald nur ein bloßer Mensch, bald irgend ein höheres Wesen, z. B. ein Engel, bald auch Gott selbst ist, nennet man das Zeugniß bald ein bloß menschliches, bald ein höheres, bald auch ein göttliches.

2. Nur bei den höheren Zeugnissen, z. B. bei den göttlichen, ist es gewöhnlich, das Wort Offenbarung zu brauchen.

3. Und so ist also eine göttliche Offenbarung in dieses Wortes engster und activer Bedeutung, jede Veränderung in der Sinnenwelt, die Gott in der Absicht hervorgebracht hat, damit ein geschaffenes Wesen, wenn es nach seiner besten Einsicht vorgeht, daraus entnehme, es sey der Wille Gottes, daß es eine gewisse Meinung annehme, weil sie Gott selbst für wahr erkennt. Die so bezeugte Meinung heißt eine göttliche Offenbarung in der passiven Bedeutung des Wortes.

4. Da schon erinnert wurde, daß man den Ausdruck: Wille Gottes, bald in eigentlicher, bald in uneigentlicher Bedeutung nehme: so wird zur vollständigen Bestimmung des Begriffes einer göttlichen Offenbarung gehören, daß wir auch noch erörtern, in welcher Bedeutung dieser doppelsinnige Ausdruck in der so eben gegebenen Erklärung vorkomme. Offenbar ist es nun, daß dieser Ausdruck zwei Mal hier erscheine. Das erste Mal gleich, wenn wir sagen, daß eine göttliche Offenbarung eine Veränderung sey, die Gott in der bestimmten Absicht oder (was eben so viel ist) mit dem Willen hervorbringt, daß u. s. w. Das zweite Mal, wenn wir dann weiter sagen, daß wir aus der Bemerkung dieser Veränderung den Schluß ziehen müssen, es sey der Wille Gottes, daß u. s. w. Das erste Mal ist die Rede von einem Willen Gottes, der außerhalb unserer Vorstellung vorhanden seyn muß, wenn eine wahre göttliche Offenbarung vorhanden seyn soll; das zweite Mal dagegen ist die Rede von einem Willen Gottes, den wir bloß voraussetzen, den wir uns als vorhanden vorstellen müssen, wenn eine wirkliche Offenbarung für uns vorhanden seyn soll. Das erste Mal nehmen wir, meine ich, den Willen Gottes in seiner uneigentlichen, das zweite Mal in seiner eigentlichen Bedeutung. Derjenige Wille Gottes, dessen Vorhandenseyn nothwendig ist, wo eine wirkliche göttliche Offenbarung vorhanden seyn soll, ist, dünkt mir, ein bloß uneigentlicher; denn es genügt zu dem Vorhandenseyn

§. 31.

Es gibt keine bloß vermeintliche göttliche Offenbarung.

1. Ob die so eben aufgestellte Erklärung des Begriffes einer göttlichen Offenbarung einen realen Begriff enthalte, mit andern Worten, ob irgend ein Gegenstand angeblich sey, der diesem Begriffe entspricht, oder ob sich vielmehr ein innerer Widerspruch in der Verbindung der Merkmale, die hier vorkommen, befinde; das müssen wir jetzt noch dahin gestellt seyn lassen, weil es erst im IV. Hauptstück (wo von der Möglichkeit und den Kennzeichen göttlicher Offen-

barungen die Rede seyn wird) näher untersucht werden kann. Folgender Lehrsatz dagegen läßt sich schon jetzt einsehen, und mag seiner Merkwürdigkeit wegen gleich hier mitgenommen werden.

2. Es ist der Satz, daß es keine bloß vermeintliche göttliche Offenbarungen gebe.

3. Denn eine bloß vermeintliche göttliche Offenbarung wäre nach der Erklärung des §. 29. vorhanden, wenn Jemand eine Meinung annähme, weil er aus irgend einer Erscheinung nach seiner besten Einsicht geschlossen, daß Gott von ihm diese Meinung darum geglaubt wissen wolle, weil er sie selbst als wahr anerkennt, während doch Gott dieß in der That nicht wollte. Allein vermöge dessen, was ich schon §. 24. erinnert und §. 25. noch mehr gerechtfertiget habe, geschieht von Allem, was immer geschieht, nichts wider Gottes Willen, sondern vielmehr Alles gemäß seinem Willen. — Mithin kann sich der Fall, daß Gott nicht will, daß Jemand etwas glaube, und daß er es gleichwohl glaube, niemals ereignen; mithin kann es auch keine bloß vermeintliche Offenbarungen geben.

Anmerkung. Woher es komme, daß es vermeintliche Zeugnisse wohl in Hinsicht auf Menschen, nicht aber in Hinsicht auf Gott geben könne, begreift sich leicht. Es kommt dieß nämlich nur daher, weil der Mensch eingeschränkt, Gott aber uneingeschränkt ist; weil Vieles wider den Willen und ohne das Wissen des Menschen, nichts aber wider Gottes Wissen und Willen erfolgt. Bei einem Menschen also kann es sich eben um seiner Eingeschränktheit wegen ereignen, daß Andere eine gewisse Meinung annehmen, weil sie aus gewissen Erscheinungen nach ihrer besten Einsicht schließen, daß jener diese Meinungen von ihnen geglaubt wissen wolle, ohne daß jener nur etwas davon weiß; oder, Falls er auch davon weiß, ohne daß er im Stande ist, es zu verhindern. Dieses kann aber begreiflicher Weise nicht so bei Gott geschehen.

§. 32.

Erklärung des Begriffes einer vorgeblichen oder bloß angenommenen göttlichen Offenbarung.

1. Wohl aber kann es vorgebliche oder bloß angenommene göttliche Offenbarungen geben.

2. Hiemitter verstehen wir nämlich vermöge der vorher gegebenen Erklärung eine Meinung, die Jemand darum annimmt, weil er mit absichtlicher Selbsttäuschung sich überredet, aus einer gewissen Erscheinung folge, es sey der Wille Gottes, daß er diese Meinung annehme, weil sie Gott selbst für wahr erkennt.

3. Wenn sich z. B. Mahomed aus Stolz, Eroberungssucht und anderen Leidenschaften zu überreden suchte, daß er ein göttlicher Gesandter sey, daß diese und jene Einfälle, die seine Leidenschaft ihm eingab, Befehle Gottes seyen, u. dgl.; so waren dieß bloß vorgebliche, bloß angenommene Offenbarungen Gottes.

4. Im Gegensatz von einer solchen bloß angenommenen oder vorgeblichen Offenbarung pflegt man die §. 30. erklärte göttliche Offenbarung der größern Deutlichkeit wegen auch eine wirkliche göttliche Offenbarung zu nennen.

5. Da Gott vermöge seiner höchsten Wahrhaftigkeit nicht zulassen kann, daß eine Meinung, die wir auf sein wirkliches Zeugniß annehmen, falsch sey: so nennt man alle wirklichen Offenbarungen Gottes eben darum auch wahre. Nur die vorgeblichen also kann man, je nachdem die Meinung, die ihren Inhalt ausmacht, wahr oder falsch ist, in wahre und falsche eintheilen.

§. 33.

Erklärung der Begriffe einer geoffenbarten und natürlichen Religion.

1. Jetzt erst bin ich im Stande, die §. 22. versprochene Erklärung des Begriffes einer geoffenbarten und natürlichen Religion zu geben.

2. Eine Religion, deren einzelne Lehren auf irgend ein höheres Zeugniß, es sey nun der Gottheit selbst, oder doch irgend eines höhern Wesens, z. B. eines Engels, angenommen werden, wird eine positive oder

geoffenbarte, nach Umständen auch göttlich geoffenbarte Religion genannt.

3. Eine Religion, deren einzelne Lehren auf eine bloß angenommene oder vorgebliche Offenbarung Gottes gegründet sind, heißt eine angeblich geoffenbarte Religion.

4. Im Gegensatze mit dieser kann man die erstere der größern Deutlichkeit wegen auch eine wirkliche, göttlich geoffenbarte Religion nennen.

5. Gewöhnlich pflegt man auch die angeblich geoffenbarte Religion eine positive zu nennen.

6. Jede andere Religion dagegen, deren Sätze auf kein, weder wirkliches, noch bloß angenommenes höheres Zeugniß gegründet werden, heißt eine natürliche oder Vernunft-Religion.

7. Den Namen Vernunftreligion hat sie erhalten, weil man von ihren Lehren zu sagen pflegt, daß man sie durch die bloße Vernunft erkenne, nämlich durch die Vernunft allein, ohne der Hülfe eines höheren Zeugnisses zu bedürfen. Warum sie den Namen natürliche Religion erhalten, ist nicht so sicher zu bestimmen. Vielleicht weil ihre meisten Lehren aus der Betrachtung der Natur hergeleitet werden; oder im Gegensatze mit der geoffenbarten Religion, von der man sich häufig vorgestellt hat, daß sie gewisser übernatürlicher Mittel zu ihrer Entstehung oder Ausbreitung bedürfe.

§. 34.

Andere Erklärungen der Begriffe einer natürlichen und geoffenbarten Religion sammt ihrer Beurtheilung.

Obgleich die eben vorgetragenen Erklärungen der natürlichen sowohl, als der geoffenbarten Religion, wenn ich mich anders nicht irre, nur die Begriffe darstellen, welche der allgemein herrschende Sprachgebrauch mit diesen Worten verbindet: so muß ich doch gestehen, sie bisher noch nirgends genau so angetroffen zu haben. Es wird sich also geziemen,

daß ich die wichtigsten Erklärungen, die man sonst gegeben hat, anführe, und die Gründe anzeige, warum ich geglaubt, sie verlassen zu müssen.

1. Ich kann hier süglich von der Erklärung anfangen, die man von der natürlichen Religion gegeben, weil man geglaubt hat, daß diese unabhängig von dem Begriffe der Offenbarung erklärt werden könne, und weil man diese Erklärung fast immer auf einerlei Art abgefaßt hat. Fast überall nämlich liest man, daß die natürliche Religion diejenige sey, von deren Wahrheit man durch die Vernunft allein überzeugt werden könne.

Gegen diese Erklärung erinnere ich:

- a) Nimmt man das Wort Vernunft in seiner engeren Bedeutung, in der es die Fähigkeit reiner Begriffs-Erkenntnisse bezeichnet: so ist es falsch, daß alle Wahrheiten der natürlichen Religion durch die Vernunft allein erkannt werden können. Denn mehrere Sätze von größter Wichtigkeit, die man insgemein in das Gebiet der natürlichen Religion bezieht, sind aus der Erfahrung entlehnt, oder bedürfen doch der Erfahrung zu ihrer völligen Bestätigung und Begründung; z. B. so viele Sittenregeln der Mäßigkeit, der Keuschheit, u. s. w., die wichtige Lehre von der Unsterblichkeit der Seele u. s. w. In dieser Bedeutung des Wortes Vernunft ist also die Erklärung der natürlichen Religion zu enge.
- b) Nimmt man dagegen das Wort Vernunft in jener weiteren Bedeutung, in der es eben so viel als Urtheilskraft überhaupt, d. h. das Vermögen zu urtheilen, bezeichnet: so ist es wieder nicht wahr, daß jede religiöse Wahrheit, welche der Mensch durch die Vernunft erkennt, in das Gebiet der natürlichen Religion gehöre. Denn in dieser weiteren Bedeutung erkennt der Mensch Alles, was er erkennet, durch die Vernunft. Auch die Wahrheiten der geoffenbarten Religion also würden in sofern, als sich der Mensch durch Gottes Zeugniß von denselben zu versichern, sie sonach zu erkennen vermag, in das Gebiet der natürlichen Religion gehören. Folglich ist die Erklärung jetzt zu weit.

10476

2. Nicht so einstimmig, wie in der Erklärung des Begriffes der natürlichen Religion, war man bisher in der Erklärung dessen, was man eine Offenbarung nenne. Daß der Begriff einer göttlichen Offenbarung im Grunde nur der eines Zeugnisses sey, welches Gott für die Wahrheit einer gewissen Lehre ablegt, konnte um so weniger ganz übersehen werden, da, wie ich oben schon sagte, in der heiligen Schrift selbst die göttliche Offenbarung das Zeugniß Gottes genannt wird. Daher erklärten denn schon einige Gelehrte, z. B. Kleuker, Reinhardt, u. A. die göttliche Offenbarung als eine göttliche Zeugenschaft; nur unterließen sie es, den Begriff einer Zeugenschaft selbst in seine einfachen Bestandtheile zu zerlegen. Doch von den meisten wurden ganz andere Erklärungen gegeben. So trifft man

- a) namentlich bei den ältern Gelehrten häufig bloß die Erklärung an, eine göttliche Offenbarung wäre ein die Religion betreffender Unterricht Gottes an die Menschen. (*Revelatio est divina hominum ad veram et moralem religionem institutio.*)

b) Einige setzen hier nach die Worte bei: über Dinge, die der Mensch durch seine bloße Vernunft nicht zu erkennen vermag. (So unter Andern Rösselt.)

c) Andere sagten, die göttliche Offenbarung sey eine unmittelbare Belehrung Gottes.

d) Statt des Wortes „unmittelbar“ hatten Andere sonst das Wort „übernatürlich“ gebraucht. (Revelatio est institutio supernaturalis.) (So Kant u. A.)

e) Noch Andere setzten das Wort „außerordentlich“ (So Bonnet, Ritsch u. A.)

Ueber diese Erklärungen denke ich nun so:

a) Die Erklärung a) dünkt mir zu weit; denn ein Unterricht Gottes kann ja gemäß dem Sprachgebrauche des Wortes Unterricht jede Erkenntniß, die wir auf irgend eine Weise uns erworben haben, heißen; weil eine jede uns von Gott kommt, weil er immer mit Wissen und Willen Ursache davon ist, daß wir zu ihr gelangen.

b) In Rücksicht des Beisages: über Dinge u. s. w. gelten dieselben Erinnerungen, welche ich über die Erklärung von der natürlichen Religion vorgebracht habe.

c) Bei einer Offenbarung kommt es, dem Sprachgebrauche zu Folge, gar nicht darauf an, ob Gott die unmittelbare oder die mittelbare Ursache jener Erkenntnisse ist, die uns durch sie zu Theil werden sollen. So nennen wir z. B. die christliche Religion noch heut zu Tage eine von Gott uns mitgetheilte Offenbarung, ob sie gleich nichts weniger als unmittelbar von Gott zu uns gekommen ist. Von der andern Seite könnte es sogar unmittelbare Belehrungen Gottes geben, die gleichwohl keine Offenbarungen wären. Wenn Gott z. B. durch eine unmittelbare Einwirkung auf unsern Verstand die Erkenntniß irgend einer Wahrheit zugleich mit der Einsicht ihres Grundes in uns hervorbrächte: so wäre dieß gleichwohl keine Offenbarung zu nennen, weil wir

diese Kenntniß nicht auf Gottes Zeugniß annehmen würden.

d) Auch die Erklärung d) dünkt mir in jeder Bedeutung, die man dem Worte übernatürlich gegeben hat, oder noch geben könnte, verwerflich.

α) Erklärt man das Wort Natur, (wie es häufig geschieht) als den Inbegriff aller geschaffenen Wesen und Kräfte: so würde eine übernatürliche Belehrung Gottes so viel heißen, als eine durch kein geschaffenes Wesen und keine geschaffene Kraft vermittelte, also ganz unmittelbare Belehrung; und somit würde diese Erklärung ganz so, wie die nächst vorhergehende, zu beurtheilen seyn.

β) Einige haben daher unter natürlichen Wesen und Kräften nur solche verstehen wollen, die Gott gleich im Anfange der Schöpfung erschaffen hatte; Wesen und Kräfte dagegen, die er erst in der Zeit hervorruft, nennen sie übernatürliche. Nach ihrer Erklärung also wäre die Offenbarung ein Unterricht, welchen uns Gott durch Wesen und Kräfte ertheilt, die er erst in der Zeit, etwa zu eben der Zeit, da dieser Unterricht ertheilt wird, erschaffen hat. Ich lasse es nun dahin gestellt, ob der Gedanke, daß Gott erst in der Zeit Wesen und Kräfte erschaffe, seine vollkommene Richtigkeit habe; und bemerke nur, daß es, dem Sprachgebrauch zu Folge, gar nicht darauf ankomme, ob die Wesen und Kräfte, durch die uns Gott eine Offenbarung ertheilt, in dieser oder in jener Zeit geschaffen wurden.

γ) Wollte man etwa unter übernatürlichen Wirkungen Gottes solche verstehen, die er durch eigends für diese Wirkungen allein geschaffene Kräfte hervorbringt: so wäre die Offenbarung ein solcher Unterricht Gottes an die Menschen, zu dessen Hervorbringung sich Gott gewisser Kräfte bedient hat, die er nun ausschließlich für diesen Zweck allein geschaffen. — Aber wer sieht nicht, daß auch diese Erklärung dem Sprachgebrauche gar nicht gemäß wäre?

Dem warum sollten wir einen gewissen Unterricht Gottes nur deswegen keine Offenbarung nennen, weil die Kräfte, durch die ihn Gott hervorzubringen wußte, nach seiner unendlichen Weisheit, auch noch zu manchen andern Zwecken, benützet worden sind? —

d) Versteht man endlich (wie auch dieß Einige gethan) unter Natur den Inbegriff aller auf Erden gewöhnlich wirkenden Kräfte: so ist eine übernatürliche Wirkung eine solche, welche durch Kräfte höherer Wesen, die nur selten auf Erden einwirken, erfolgt. Es ist nun wahr, daß eine jede Offenbarung von einigen seltenen Erscheinungen begleitet seyn müsse; daß aber die Wesen, die diese seltenen Erscheinungen erzeugen, eben Wesen von höherer Art, solche, die sich nur selten auf Erden aufhalten, seyn müßten, ist keineswegs nöthig. Auch gilt es nicht umgekehrt, daß eine jede Erkenntniß, die uns durch eine seltene Erscheinung, und durch Vermittlung eines Wesens, das sich nur selten auf Erden zeigt, zu Theil wird, eine göttliche Offenbarung sey. Durch jede ungewöhnliche Naturerscheinung, z. B. durch einen Steinregen, bringt uns Gott ebenfalls mancherlei neue Erkenntnisse bek. Nennen wir aber dergleichen Erkenntnisse auch göttliche Offenbarungen in seiner engeren Bedeutung, in der wir die Offenbarung der natürlichen Religion entgegen setzen? Diese Erklärung wäre dann also abermals zu weit.

e) Den jetzt gerügten Fehler hat auch die Erklärung, daß eine Offenbarung nichts Anderes, als eine außerordentliche Belehrung Gottes wäre. Es ist sehr wahr, daß Gott bei einer jeden Offenbarung auf eine außerordentliche Weise einwirken müsse; aber es läßt sich nicht umgekehrt behaupten, daß eine jede Erkenntniß, die uns auf außerordentliche Art von Gott zu Theil wird, eine göttliche Offenbarung zu nennen sey.

§. 35.

Formelle und materielle Offenbarung.

Richten wir unser Augenmerk auf die Beschaffenheit der Lehren, welche uns Gott in seiner Offenbarung mittheilt,

so kann es einen gar nicht unwichtigen Unterschied unter denselben geben, welcher die Eintheilung der göttlichen Offenbarungen in formelle und materielle begründet.

Der Inhalt einer göttlichen Offenbarung kann nämlich eine Lehre von solcher Art seyn, deren Wahrheiten wir einsehen könnten; auch ohne das göttliche Zeugniß gerade zu bedürfen; oder es kann eine solche Lehre seyn, die wir, wenn Gott uns sie offenbart, nicht ohne ihn erkennen vermöchten. In dem ersten Falle ist die Offenbarung eine bloß formelle (nicht der Materie, sondern der Form), wie diese Lehren uns erscheinen ist, ob sie geoffenbaret worden. In dem zweiten Falle nennt man sie eine materielle, weil es nicht bloß an der Form, sondern auch an der Materie der Lehren erhellet, daß sie uns nur durch eine Offenbarung bekannt geworden seyn können.

S. 36.

Begriff der vollkommensten Religion.

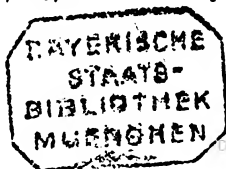
1. Da wir nur solche Lehren zu dem Inhalte einer Religion zählen, die für die Tugend und Glückseligkeit nicht gleichgültig sind: so ist leicht zu erachten, daß verschiedene Religionen auch einen sehr verschiedenen Einfluß auf die Tugend und Glückseligkeit der Menschen haben werden. Wohl muß es aber unter allen gedebaren Religionen Eine, oft auch etliche geben, welche der Tugend und Glückseligkeit eines bestimmten Menschen, wenn nicht für immer, wenigstens für einen gewissen Zeitraum seines Lebens, so zuträglich sind, daß keine andere noch zuträglichere wäre. Es sey mir erlaubt, eine solche Religion die vollkommenste für diesen Menschen und für diese Zeit seines Lebens zu nennen.

2. Ein Aehnliches wird sich von einem ganzen Eingriffe von Menschen, von einem ganzen Volke, oder von sonst einer andern Gesellschaft mehrerer Menschen behaupten lassen. Auch für diese muß jedesmal ein religiöser Lehrbegriff angegeben

angeblich seyn, der, wenn auch vielleicht nicht eben auf jeden Einzelnen, doch auf die Gesammtheit, so wohlthätig einwirkt, daß keine andere Religion auf diese Menschen im Ganzen wohlthätiger einwirken würde. Diese Religion will ich denn die vollkommenste für diese Gesellschaft nennen.

3. Eine Religion endlich, welche alle diejenigen Lehren und Ansichten enthält, die für den Menschen im Allgemeinen, d. h. so wie wir ihn mit Weglassung aller bloß bei den Einzelnen Statt findenden fehlerhaften Eigenheiten denken, in dem Maße zuträglich sind, daß keine andere noch zuträglicher wäre; nenne ich die vollkommenste Religion an sich, oder auch ohne Beziehung nur die vollkommenste.

4. In diesen drei Erklärungen habe ich mit Absicht nicht gesagt, daß eine Religion, welche den Namen der vollkommensten, es sey nun für einen einzelnen Menschen oder für Mehrere, oder auch für die Menschheit im Allgemeinen, verdienen soll, die allerzuträglichste seyn, d. h. daß jede Andere minder zuträglich seyn müsse; sondern nur, daß keine andere da seyn dürfe, die noch mehr Zuträglichkeit hat, als sie. So nämlich wird es mir Niemand abläugnen können, daß jeder dieser Begriffe ein gegenständlicher, (realer) sey, d. h. daß es ein Ding der Art, wie er es vorstellt, gebe. Denn daß es unter allen gedentbaren Religionen jederzeit wenigstens eine, zuweilen auch etliche geben müsse, die so zuträglich sind, daß keine andere noch mehr Zuträglichkeit hat, ist außer allem Zweifel, weil ja das Maß der menschlichen Fassungskraft nur ein endliches, und mithin die Menge der Religionen, für die er einige Empfänglichkeit hat, gleichfalls nur eine endliche ist. Würde ich aber zu der vollkommensten Religion verlangen, daß jede andere minder zuträglich seyn müsse: so könnte Jemand bezweifeln, ob es auch jedesmal eine solche gebe. Denn man könnte sagen, es sey der Fall gedentbar, daß zwei verschiedene Religionen einen beiderseits gleichen und so hohen Grad der Zuträglichkeit haben, daß keine dritte noch zuträglicher ist; und in diesem Falle würde ja keine den Namen der vollkommensten verdienen.



5. Mit Absicht habe ich es in diesen drei Erklärungen unentschieden gelassen, ob alle einzelnen Lehren, aus welchen diese Religionen zusammengesetzt sind, nur Wahrheiten seyn müßten oder nicht. Hierüber ließe sich nämlich, besonders wenn eine Religion, die nur für diesen oder jenen einzelnen Menschen, oder für eine gewisse Gesellschaft von Menschen die vollkommenste seyn soll, noch streiten. Eine Erklärung aber soll nur so abgefaßt werden, daß ein Gegner so wenig als möglich Veranlassung finde, schon den hier aufgestellten Begriff selbst in Anspruch zu nehmen.

6. Daß sich übrigens diese drei Begriffe nicht nur in ihren in der Erklärung angegebenen Bestandtheilen, sondern auch in ihrem Umfange unterscheiden, d. h. daß sie nicht einerlei Gegenstände bezeichnen, wird man bald einsehen. Eine Religion, welche die vollkommenste an sich ist, muß darum nicht auch die vollkommenste für jeden einzelnen Menschen seyn; denn weil ein jeder Mensch auch seine eigenthümlichen Verhältnisse und Bedürfnisse hat, so läßt sich gar wohl die Möglichkeit denken, daß es noch nebst den Lehren, die jene vollkommenste Religion enthält, manche für ihm allein nur nöthige Aufschlüsse und Belehrungen gebe; und eben so ist es auch möglich, daß gewisse Wahrheiten, welche zur vollkommensten Religion gehören, ihm noch nicht einmal zuträglich wären, daß er z. B. wenn er sich in einem noch allzu kindlichen Alter befindet, noch keine Empfänglichkeit für sie hat, u. dgl. Und wie einzelne Menschen, so kann es auch ganze Gesellschaften und ganze Völker geben, die noch nicht vorbereitet genug sind, um alle Lehren der Religion, welche die vollkommenste an sich ist, mit Nutzen aufzufassen.

7. Der letzte dieser Begriffe, nämlich der Begriff einer vollkommensten Religion an sich, ist eben derjenige, der in dem oben aufgestellten Begriffe der Religionswissenschaft gemeint war; denn jene vollkommenste Religion, mit welcher diese uns bekannt machen soll, ist keine andere, als die vollkommenste Religion an sich. Nicht in der Religion, die nur für diesen oder jenen einzelnen Menschen, sondern in derjenigen, die für die Menschheit überhaupt die vollkommenste ist, soll die Religionswissenschaft unterrichten.

§. 37.

Hauptpflicht des Menschen in Hinsicht auf seine Religion.

1. Schon §. 18. wurde gezeigt, daß wir Menschen auf die Entstehung unserer Meinungen und Ueberzeugung einen beträchtlichen Einfluß durch unsern Willen haben; und aus der Art, wie der Begriff der Religion in dieses Wortes weiterer Bedeutung festgesetzt ward, erhellet, daß es insonderheit unsere religiösen Meinungen sind, bei welchen dieser Einfluß von einer besondern Stärke und Wichtigkeit ist; weil diese Meinungen sind, die für den Zweck unserer Tugend und Glückseligkeit nicht gleichgültig sind, und eine eigene Versuchung darbieten, uns, ohne gehörigen Grund, entweder für oder wider sie zu bestimmen. Dieß leitet uns denn auf die Frage, welchen Gebrauch wir von diesem Einflusse unsers Willens auf unsere Religion zu machen schuldig seyen? oder mit andern Worten, was es für Pflichten gebe, die wir in Ansehung unserer eigenen religiösen Meinungen und Ueberzeugungen haben? —

2. Wenn ich die sämmtlichen Pflichten, die uns Menschen in dieser Hinsicht obliegen, zuerst in eine einzige Regel zusammenfassen soll, so werde ich sie ohngefähr so ausdrücken müssen: Ein Jeder hat nach der Erkenntniß der für ihn vollkommensten Religion zu streben, d. h. ein Jeder hat, so viel er vermag, immer nur jene Begriffe und Meinungen zu ergreifen, die seiner Tugend und Glückseligkeit entweder die zuträglichsten, oder doch so zuträglich sind, daß keine andere noch zuträglicher wären.

3. Wir sollen nämlich ein Jeder alles Dasjenige thun, was zur Beförderung unserer Tugend und Glückseligkeit nur immer beitragen kann, und uns nicht unmöglich ist. Nun ist es für den Zweck unserer Tugend und Glückseligkeit nichts weniger als gleichgültig, ob wir diesen oder jenen religiösen Meinungen und Begriffen anhängen; vielmehr gibt es Begriffe und Meinungen, die einen überaus wohlthätigen Einfluß auf unsere Tugend oder Glückseligkeit haben; es steht auch häufig in unserer Macht, ob wir uns diese Begriffe und Meinungen aneignen oder nicht; also ist's außer Zwei-

fel, wir sollen darnach streben, daß wir uns alle jene Begriffe und Ansichten, die unserer Tugend oder Glückseligkeit so zuträglich sind, daß keine andere sie noch übertreffe, bekannt und eigen zu machen suchen.

§. 38.

Umständlichere Auseinandersetzung der einzelnen in dieser Hauptpflicht enthaltenen Verbindlichkeiten.

Die eben erwiesene Pflicht, die wir mit einem Worte auch die Glaubenspflicht des Menschen nennen könnten, enthält so viele einzelne Verbindlichkeiten von größter Wichtigkeit in sich, daß es nothwendig ist, sie etwas umständlicher auseinanderzusetzen.

1. Von der Zeit an, da wir zum vollen Gebrauche unserer Vernunft gelangen, sind wir verpflichtet, auf alle jene Meinungen, die einen Einfluß auf unsere Tugend oder Glückseligkeit vermuthen lassen, vollends, wenn sie zugleich von einer solchen Beschaffenheit sind, daß eine eigene Versuchung, sich entweder für oder wider sie zu erklären, in unsern Herzen sich reget, besonders aufmerksam zu seyn, die Beschaffenheit ihres Einflusses von Zeit zu Zeit zu untersuchen, diejenigen Meinungen, die unserer Tugend und Glückseligkeit nachtheilig sind, nach aller Möglichkeit zu entfernen. Daß diese Pflicht erst eintrete, wenn wir den vollen Gebrauch unserer Vernunft erhalten, leuchtet von selbst ein; denn früher könnten wir füglich noch gar nicht unterscheiden, welche Meinungen einen Einfluß auf unsere Tugend oder Glückseligkeit haben, und ob dieser Einfluß wohlthätig oder nachtheilig seyn werde. Seitdem wir dieß aber vermögen, sind wir verpflichtet, auf solche Meinungen besonders aufmerksam zu seyn, weil sie die wichtigsten, ja gewissermaßen die einzig wichtigen sind. — Wir müssen den Einfluß derselben von Zeit zu Zeit untersuchen, weil er sich

a) mit der Zeit ändern kann, und eine Meinung, die für eine gewisse Zeit wohlthätig für uns war, in der Folge schädlich werden kann; weil unsere Einsichten

- b) auch zunehmen, und wir bei einer spätern Prüfung vielleicht entdecken können, was unserer Aufmerksamkeit bei einer früheren entgangen war; weil wir endlich auch
- c) allmählig verschiedene neue Begriffe und Meinungen annehmen, deren Einfluß wir vorhin, da wir sie noch nicht hatten, auch nicht zu prüfen vermochten.

2. Wenn es sich fügen sollte, daß wir für die Wahrheit einer gewissen Ansicht zwar keine völlig entscheidende Gründe finden; aber doch sicher beurtheilen könnten, daß ihre Annahme, selbst auf den Fall ihrer Unrichtigkeit, nicht anders als wohlthätig auf unsere Tugend und Glückseligkeit einwirken werde, so wird es nicht nur erlaubt, sondern sogar etwas Verdienstliches seyn, wenn wir alle uns zu Gebote stehende Mittel benützen, um uns von dieser Ansicht wirklich zu überreden. Wir werden also z. B. wohl thun, wenn wir alle wahren oder nur scheinbaren Gründe, die diese Meinung für sich hat, öfters in's Auge fassen, von den Gründen dagegen, die ihr entgegenstehen, unsere Aufmerksamkeit, so viel als möglich, abziehen, Umgang mit Menschen pflegen, die dieser Meinung zugethan sind, Schriften, in denen sie vertheidigt wird, lesen, u. s. w. Durch ein solches Betragen werden wir nämlich, gesetzt auch, es komme allmählig wirklich dahin, daß wir die Meinung als Wahrheit annehmen, ohngeachtet sie doch nur ein Irrthum ist, weder uns noch Andern schaden, sondern im Gegentheil, weil unsere Tugend und Glückseligkeit vollkommener werden wird, wird auch das Ganze gewinnen.

Einwurf. Irrthum kann nie wohlthätig seyn; nur Wahrheit ist es. Der Irrthum aber ist das gerade Gegentheil der Wahrheit, wie kann er also dieselben Wirkungen mit ihr hervorbringen? Können wohl Licht und Finsterniß einerlei Wirkungen äußern?

Antwort. 1. Allerdings können auch entgegengesetzte Dinge unter verschiedenen, ja zuweilen selbst unter gleichen Umständen gleiche Wirkungen äußern. So führt man in diesem Einwurfe Licht und Finsterniß als zwei einander entgegengesetzte Dinge an, und doch können beide die gleiche

Wirkung äußern, daß sie das deutliche Sehen verhindern. Zu starkes Licht nämlich kann dieses gerade so, wie zu starke große Finsterniß thun. So folgt also auch bloß daraus, weil Wahrheit und Irrthum einander entgegengesetzt sind, noch gar nicht, daß sie unter verschiedenen, ja vielleicht gar unter denselben Umständen, nicht beide nützlich werden könnten.

2. Ferner ist auch gewiß, daß nicht alle Wahrheit wohlthätig für den Menschen wirke. Denn wenn auch bei einem Wesen, dessen Verstand ohne alle Irrthümer, und dessen Empfindungs- und Begehrungsvermögen ohne alle Schwächen wäre, jede neue Wahrheit nur lauter wohlthätige Folgen hervorbringen müßte: so ist dieses doch nicht der Fall, in dem wir Menschen uns befinden. Auch dem Weisesten aus uns klebt noch so mancher Irrthum, und auch dem Besten und Vollkommensten so manche Schwäche des Empfindungs- und Begehrungsvermögens an. Wo aber Irrthum und Schwäche vorhanden ist, kann eine Wahrheit, die hinzukommt, unläugbar so verderbliche Folgen erzeugen, daß der Zustand der Unwissenheit viel vortheilhafter gewesen wäre. Kommt nämlich Wahrheit zu vorhandenen Irrthümern, so kann sie leicht neue und sehr verderbliche Irrthümer erzeugen. Wenn z. B. Jemand den Irrthum hegt, daß die heil. Schrift nicht Gottes Werk seyn könnte, Falls irgend eine der in ihr vorkommenden Jahreszahlen oder eine andere historische Angabe unrichtig wäre: wird dieser nicht, wenn man ihm beibringt, daß wirklich einige dieser Angaben nicht ganz verläßlich sind, in den neuen sehr schädlichen Irrthum verfallen, daß die heil. Schrift nicht Gottes Werk sey? — Eben so kann dort, wo gewisse Schwachheiten des Empfindungs- und Begehrungsvermögens obwalten, die Erkenntniß einer neuen Wahrheit statt gehofften Nutzens nur Schaden anrichten, weil sie uns eine Betrübniß verursacht, die wir ersparen konnten, oder Begierden anfacht, die nicht befriedigt werden können, oder Mittel und Wege zur Ausführung eines Verbrechens an die Hand gibt, u. dgl. So kann es z. B. sehr schädlich werden, wenn man einem Kranken den so eben erfolgten Tod seines Freundes erzählt; oder einem Blindgeborenen, der nicht

zu heilen ist, erklärt, wie viele Vortheile ihm der Sinn des Gesichtes verschaffen könnte; oder dem Bösewichte, der mit Mordgedanken umgeht, die geheime Bereitungsart des aqua toffana lehrt.

3. Ist nun Unwissenheit in vielen Fällen nützlich, warum sollte es nicht auch der Irrthum seyn können? Warum sollte nicht auch ein Irrthum zuweilen vortrefflich dienen können, um die schlimmen Wirkungen eines andern schwer zu vermeidenden Irrthumes, oder die üblen Folgen eines gewissen Fehlers in unserem Empfindungs- und Begehrungsvermögen aufzuheben? Wenn Jemand den Ekel, den er vor einem gewissen Arzneimittel empfindet, so oft er an die Bestandtheile desselben denkt, nicht überwinden kann: werden die schädlichen Folgen, die dieser Fehler seines Empfindungsvermögens hat, nicht durch den Irrthum, daß die Arznei aus etwas Anderem bereitet sey, am leichtesten aufgehoben? Wenn Jemand irgend eine verbotene Begierde nicht unterdrücken kann, so lange er das Mittel zu ihrer Befriedigung vor Augen hat: werden nicht die Gefahren, die dieser Fehler seines Begehrungsvermögens hat, am Sichersten beseitiget, wenn er sich vorstellt, daß keine Möglichkeit sie zu befriedigen da sey? Und eben so, wenn ein sehr ungebildeter Mensch von dem Irrthume, daß nur sinnliche Schmerzen die größten wären, schwer loszureißen ist, wird ihm da nicht die Vorstellung, daß die Strafen des andern Lebens in sinnlichen Schmerzen bestehen, auch Falls sie unrichtig ist, vortreffliche Dienste leisten, indem sie die schlimmen Wirkungen, die jener erste Irrthum hervorbringen könnte, verhindert? Wird er sich nicht jetzt um so sorgältiger vor jeder Sünde hüten?

Einwurf. Wenn man auch zugeben wollte, daß ein gewisser Irrthum für einen einzelnen Fall wohlthätig sey, so wird er für hundert andere Fälle doch um so nachtheiliger wirken.

Antwort. Aber vielleicht lassen sich Irrthümer denken, aus denen gar keine nachtheiligen Folgen hervorgehen. Von dieser Art dürfte das zuletzt angeführte Beispiel von den sinnlichen Strafen im andern Leben, u. m. A. seyn.

§. 39.

Fortsetzung. Besondere Pflichten in Hinsicht auf eine Offenbarung.

3. Insonderheit ist es für einen jeden Menschen, der den Begriff einer Offenbarung kennen gelernt hat, und einigermaßen begreift, wie nützlich ihm eine solche werden könnte, eine bestimmte Pflicht zu untersuchen, ob es nicht wirklich eine göttliche Offenbarung gebe, und Falls er eine findet, sie wirklich anzunehmen. Eine Offenbarung ist eine Lehre, die Gott von uns geglaubt wissen will mit seinem unbedingten Willen, und dieß zwar darum, weil er sie selbst für wahr erkennet. Dieser letztere Beisatz heißt hier eben so viel, als weil er die Annahme dieser Lehre für uns am zuträglichsten findet. Da sich nun Gott unmöglich irren kann, so muß eine solche Lehre auch wirklich den höchsten Grad der Zuträglichkeit für uns besitzen, und somit ist es Pflicht, sie aufzusuchen, und wenn wir sie gefunden haben, sie wirklich anzunehmen, denn dadurch befördern wir gewiß unsere Tugend und unsere Glückseligkeit in einem hohen Grade.

4. Da aber die Untersuchung, ob irgend eine göttliche Offenbarung für uns vorhanden sey oder nicht, von äußerster Wichtigkeit, und dabei ihrer Natur nach nichts weniger als leicht ist: so sollen wir sie erst dann, bis unsere Vernunft zu einem gewissen Grade der Ausbildung gediehen ist, (etwa in den Jahren der angehenden Mannbarkeit) mit allem Fleiße vornehmen.

5. Begreiflicher Weise werden wir auch bei dieser Untersuchung nicht allzu schnell vorgehen dürfen; weil wir uns sonst leicht übereilen könnten. Wir müssen ihr also einen, der Wichtigkeit und der Schwierigkeit ihres Gegenstandes angemessenen, Zeitraum widmen. Z. B. Ein oder einige Jahre.

6. Je nachdem uns Gott mehr oder weniger Verstandeskkräfte und äußere günstige Gelegenheiten gegeben, werden wir bei dieser Untersuchung bald mehr, bald weniger tief in das Innere dringen, bald mehr bald weniger auf die Aussagen Anderer uns verlassen dürfen, u. s. w. Denn je weiter wir

in unsern Nachforschungen fortgehen, vorausgesetzt, daß wir nichts wagen, was unsere Kräfte übersteigt, um desto gesicherter sind wir vor einem Irrthum, um desto fester wird unsere Ueberzeugung, um desto mehr gewinnt die zuletzt gefundene Wahrheit an Wichtigkeit in unsern Augen, und wird uns um so werthter.

7. Am schwierigsten ist die Frage, wie wir uns mittlerweile, bevor unsere Untersuchung über die wahre göttliche Offenbarung noch ganz geschlossen ist, zu benehmen haben, wenn wir in Verhältnisse kommen, in welchen verschiedene Religionen auch ein verschiedenes Betragen vorschreiben?

Die allgemeine Antwort, die ich auf diese Frage glaube ertheilen zu können, ist diese: Wir sollen in jedem einzelnen Falle nur derjenigen Regel folgen, deren Befolgung für diesen Fall — auch abgesehen von der Religion, aus der sie entlehnt ist — unserer Tugend und Glückseligkeit am Zutrüglichsten ist; wovon nur dann eine Ausnahme zu machen wäre, wenn die Befolgung der Regel nicht ohne ein Aufsehen erregendes Bekenntniß zu einem Glauben, von dessen Wahrheit wir noch keine zureichende Ueberzeugung haben, und also nicht ohne eine Art von Lüge möglich wäre. Zur Befolgung einer Regel, die unserer Tugend und Glückseligkeit zuträglich ist, sind wir verbunden, wenn es auch gar keine göttliche Offenbarung wäre, die uns dieselbe vorschreibt; um wie vielmehr, wenn sie in einer Religion aufgestellt wird, von der es uns bisher mehr oder weniger wahrscheinlich ist, daß sie eine göttliche Offenbarung sey. — Daß wir jedoch zur Befolgung einer solchen Regel nicht dann verbunden seyn können, wenn sie eine Handlung fordert, durch die wir feierlich erklären würden, daß wir die Religion, aus der sie entlehnt ist, für eine wahre göttliche Offenbarung erkennen, folgt aus der Pflicht der Wahrhaftigkeit: Wir würden da nämlich eine Lüge und zwar in einem höchst wichtigen Gegenstande begehen, wenn wir feierlich erklären würden, daß wir eine gewisse Religion für eine göttliche Offenbarung halten, während wir doch hievon noch nicht hinreichend überzeugt sind. — So kann und soll also z. B. ein geborener

Katholik, auch so lange er sich von der Wahrheit der katholischen Religion noch nicht befriedigend überzeugt hat, zwar wohl die heil. Sakramente der Buße und des Altars empfangen; aber jenes der heil. Firmung sollte er füglich nicht eher erlangen, als bis seine Zweifel hinlänglich gelöst sind.

8. Waren wir endlich so glücklich, eine Religion, welche die Kennzeichen einer wahren göttlichen Offenbarung an sich trägt, zu entdecken: so wird es unsere Pflicht seyn, wenn es nicht etwa schon früher geschehen ist, uns von allen einzelnen Lehren derselben eine möglich genaue und vollständige Kenntniß zu verschaffen, und diesen Ansichten durch Uebung alle diejenige Geläufigkeit, Lebhaftigkeit und Festigkeit zu ertheilen, welche sie zur Erfüllung ihrer Bestimmung haben müsse. Zu diesem Zweck müssen wir jene Lehren sammt ihren Gründen oft wiederholen, sie aus verschiedenen Gesichtspuncten betrachten, sie in vielfältige Verbindungen mit unsern übrigen Begriffen bringen, sie auf die eigenthümlichen Verhältnisse unsers Lebens anwenden, u. s. w.

Von den Lehren einer Religion, welche Gott selbst von uns geglaubt wissen will, müssen wir uns zuvörderst eine möglichst genaue und vollständige Kenntniß verschaffen; denn was könnte es uns nützen, zu wissen, hier habe sich Gott geoffenbart, wenn wir nicht erfahren, was er geoffenbaret habe? Wir müssen ferner trachten, diese Begriffe uns recht geläufig zu machen, und sie zu einem recht hohen Grad der Lebhaftigkeit und Festigkeit zu erheben; weil wir im entgegengesetzten Falle die Vorschriften unsers Glaubens oft aus Vergessenheit übertreten, das unserer Sinnlichkeit lästige schwerlich beobachten, die Beweggründe, die unser Glaube uns zur Erfüllung unserer Pflichten darbeut, sehr wenig gelten lassen, die heiteren Aussichten endlich, welche er uns in die Zukunft eröffnet, wie nicht verläßlich, so auch nicht wirksam genug finden würden.

9. Wenn die göttliche Offenbarung, die wir gefunden haben, eine Gesellschaftsreligion ist; so können wir höchstens erwarten, daß sie die sämmtlichen Lehren enthalte, die zu der vollkommensten Religion an sich gehören; daß sie uns aber auch alle diejenigen Belehrungen ertheile,

die uns nach unserer ganz eigenthümlichen Lage (Individualität) nothwendig sind, und somit die vollkommene Religion auch für uns selbst sey, können wir nicht verlangen. Nicht dürfen wir also vermeinen, unsere Glaubenspflichten schon erfüllt zu haben, wenn wir uns nur mit den sämtlichen Lehren der wahren göttlichen Offenbarung bekannt gemacht haben; sondern wir müssen auch jetzt noch eifrig trachten, jede noch in unserm Verhältnisse erspriessliche Wahrheit, auf welche Art wir es immer vermögen, kennen zu lernen.

10. Wenn uns, nachdem wir eine gewisse Ueberzeugung angenommen haben, erst hinterher wieder neue sie betreffende Zweifel und Einwürfe aufstoßen: so dürfen wir uns diese nicht sofort nur aus dem Sinne schlagen; sondern wir müssen sie vielmehr sobald als möglich in eine nähere Erwägung ziehen, und sie zu lösen und zu beantworten suchen. Durch eine solche Prüfung kann nämlich

- a) unsere Ansicht vielleicht noch berichtigt werden, indem wir einen früher gemachten Fehlschluß entdecken; oder wir können
- b) so glücklich seyn, den Zweifel zu lösen, wodurch dann unsere Ueberzeugung erhöht wird; in jedem Falle endlich
- c) erhalten wir so doch eine Gelegenheit, uns im Denken zu üben.

11. Finden wir aber, nachdem wir uns eine hinlängliche Mühe gegeben, keine beruhigende Auflösung unseres Zweifels: so müssen wir unterscheiden, ob es ein Zweifel ist, der unseren bisherigen Beweis für die Wahrheit einer gewissen religiösen Meinung ganz umstößt oder ob dieser fortbesteht. Im ersten Falle, wo unser bisheriger Beweis aufhört überzeugend zu seyn, müssen wir uns um einen neuen umsehen, und wenn wir keinen finden, unsere bisherige Meinung zwar nicht als einen Irrthum verwerfen, aber doch nicht mehr für entschieden ansehen. — Im zweiten Falle dagegen, wo der Beweis für unsere bisherige Meinung noch immer seine Kraft behält, müssen wir derselben auch immer noch zugethan bleiben; weil

aber die stete Gegenwart des Zweifels in unserem Bewußtseyn gleichwohl die Lebhaftigkeit unserer Ueberzeugung schwächen würde: so wird es wohlgethan seyn, ihn jetzt lieber aus unserem Gemüthe zu entfernen.

§. 40.

Verschiedene fehlerhafte Verhaltensarten der Menschen gegen ihre Religion.

Von dem bisher (§. 37—39.) beschriebenen pflichtmäßigen Verhalten gegen die Religion, weicht dasjenige, welches die Menschen gewöhnlich beobachten, leider sehr ab.

1. Bei Weitem die meisten Menschen stellen ihr ganzes Leben hindurch gar keine eigentliche Prüfung der mancherlei Religionen, die es auf Erden gibt, an; sondern sie bleiben, ohne erst einen Beweis für ihre Wahrheit zu verlangen, nur bei derjenigen Religion stehen, in der sie, wie man sagt, geboren, d. h. von Kindheit an unterrichtet worden sind. Ich nenne dieses Verhalten die fehlerhafte Anhänglichkeit an die Jugendreligion.

2. Ein sehr beträchtlicher Theil dieser Menschen nimmt nicht nur dasjenige an, was in seinem Vaterlande allgemein geglaubt wird; sondern ergreift auch noch eine Menge von Zusätzen auf, die ihm von noch so unglaublichem Munde vorgetragen werden. Ich nenne diesen Fehler die religiöse Leichtgläubigkeit oder den Aberglauben.

3. Nicht selten findet man sogar, daß sich gewisse Menschen für Befenner einer Religion ausgeben, ohne sich um ihre Lehren je bekümmert zu haben. Ich nenne dieß den blinden Glauben.

4. Unter den Aufgeklärteren gibt es, besonders in unseren Tagen, sehr viele, welche der Meinung sind, es wäre gleichgültig, ob ein Mensch diesem oder jenem von den verschiedenen religiösen Lehrbegriffen, die es auf Erden gibt, anhänge. Man nennt diese Meinung den Indifferentismus.

5. Endlich gibt es auch sehr viele Menschen, welche die mancherlei Religionen auf Erden nicht mit aufrichtigem Her-

zen prüfen, sondern im Voraus schon den Entschluß gefaßt haben, bald diese, bald jene, bald wohl auch alle auf Erden befindliche Religionen überhaupt zu bezweifeln und falsch zu finden. Man nennt dieß Zweifelsucht oder Ungläubigkeit.

S. 41.

Fehlerhafte Anhänglichkeit an die Jugendreligion.

A) Die Quellen dieses Fehlers sind:

1. Ein großer Theil der Menschen in allen Ländern lebt noch in einer solchen Unwissenheit, daß er nicht einmal weiß, es gebe noch andere Vorstellungen von Gott, als es diejenigen sind, die in seinem Lande herrschen; er ist auch viel zu ungeübt im Denken und zu geistesschwach, als daß er im Stande wäre, sich eine neue, noch nie gehörte Vorstellung von Gott selbst auszubilden. So bleibt er also beinahe nothgedrungen bei den Vorstellungen, die man ihm in der Jugend beigebracht hat, stehen.

2. Mehrere haben zwar wohl gehört, daß es noch andere Religionen gebe, aber man hat ihnen die allerunvortheilhaftesten Vorstellungen von denselben beigebracht, so, daß sie niemals nur auf den Gedanken, sie mit der ihren zu vertauschen, kommen konnten; besonders da man ihnen

3. jeden auch noch so geringen Zweifel an ihrer angeborenen Religion als eine Sünde darstellt; ohne zu unterscheiden, ob es die Sinnlichkeit oder die Liebe zur Wahrheit und Tugend ist, die diesen Zweifel eingeibt.

4. Endlich ist nicht zu läugnen, daß bei vielen Tausenden auch eine gewisse Trägheit des Geistes und der Mangel an einem hinlänglichen Eifer für ihr Seelenheil die wahre Ursache ist, daß sie die Frage, ob die Religion, in der man sie von Kindheit an unterrichtet hat, wohl auch die wahre sey, nie bei sich aufkommen lassen.

B. Die Schädlichkeit dieses Fehlers wird von selbst einleuchten, sobald wir unten bei Widerlegung des Indifferentismus dargethan haben werden, daß nicht alle Religionen die Tugend und Glückseligkeit der Menschen in einem gleichen Grade befördern.

C. Die Strafwürdigkeit dieses Fehlers ist nach Umständen sehr verschieden. Wo diese Anhänglichkeit an die Jugendreligion aus einem von den drei erst angeführten Gründen herrührt, kann sie allerdings zu keinem Verbrechen angerechnet werden; wohl aber dort, wo sie aus Trägheit oder Gleichgültigkeit für die Tugend entspringt. Je nachdem nun der Antheil, den diese beiden letzten Gründe haben, bald größer, bald geringer ist, wird auch die Strafbarkeit bald größer, bald geringer seyn.

§. 42.

Religiöse Leichtgläubigkeit oder Aberglaube.

Unter religiöser Leichtgläubigkeit verstehe ich die Gewohnheit eines Menschen, alles Dasjenige, was ihm in Betreff religiöser Gegenstände gesagt wird, es komme aus einem auch noch so unglaublichen Munde, ungeprüft anzunehmen. Unter dem religiösen Aberglauben aber verstehe ich die einzelnen irrigen, und als solche Irrthümer leicht zu erkennenden Meinungen, die man aus jener Leichtgläubigkeit annimmt.

A. Quellen dieses Fehlers.

1. Die nächste Quelle der religiösen Leichtgläubigkeit und somit auch des Aberglaubens, ist und bleibt nur ein allzuniedriger Grad der Verstandesbildung. Denn wenn der Verstand eines Menschen nicht gehörig entwickelt ist: so sieht er das Ungereimte gewisser Vorstellungen nicht ein; wenn er nicht einige Übung im Denken hat: so vermag er nicht, sich andere Vorstellungen von den Dingen, als jene, die man ihm eben beigebracht hat, zu bilden; wenn er ganz unbekannt ist, mit den verschiedenen Arten, wie Irrthum und Betrug eintreten, und mit den mancherlei Triebfedern, die zu den Letztern verleiten: so ist es begreif-

lich, daß er Alles, was man ihm mit erzählt, gleich auf das Wort glaubt.

2. Hiezu gesellt sich dann noch die Liebe zum Wunderbaren, die, sofern sie in nichts Anderem, als in der Neigung wunderbare Ereignisse kennen zu lernen, bestehet, bei allen Menschen zu finden ist, und gar keinen Tadel verdient; denn sie gründet sich auf den Umstand, daß wunderbare Ereignisse unserer Einbildungskraft sowohl, als auch unserm vernünftigen Nachdenken viel Stoff gewähren, und uns noch überdies eine Erweiterung unserer Einsichten versprechen. Allein bei ungebildeten, und eben deshalb leichtgläubigen Menschen artet diese Liebe zum Wunderbaren gewöhnlich dahin aus, daß sie das Wunderbare nicht nur gerne hören, sondern auch alsbald glauben; ja daß sie unter mehreren Darstellungen, welche man ihnen von dem Hergange eines und desselben Ereignisses gibt, meistens diejenige ergreifen, welche die wunderbarste ist. Und daher glauben sie denn an Ahnungen, an Geistererscheinungen, an die geheimen Kräfte gewisser Sprüche und Zeichen, an die Möglichkeit, den Zufall zu berechnen, in die Zukunft zu sehen, u. dgl.

3. Nicht selten mischen sich auch allerlei eigennützige Neigungen in das Spiel. So ist es namentlich bei allem demjenigen Aberglauben, der unsere Sinnlichkeit, unsere Trägheit, unsere Ausschweifungen begünstigt, u. dgl.

4. Endlich gibt es noch sehr viele äußere Veranlassungen und Nahrungsmittel des Aberglaubens; dahin besonders schlechte Erziehungsanstalten, Erzählungen, Bücher, Bilder und ähnliche Mittel, durch welche der Aberglaube der Väter auf ihre Enkel fortgepflanzt wird, gerechnet werden müssen.

B. Schädlichkeit.

Ob und in welchem Grade jede einzelne abergläubige Meinung schädlich sey, hängt von ihrer besonderen Beschaffenheit und von den übrigen Begriffen des Menschen ab. Es kann einzelne abergläubige Meinungen geben, die gleichgültig sind; diese werden denn unserer Erklärung nach gar

nicht zur Religion gehören. Es gibt selbst einige, die unter besonderen Umständen selbst noch ihr Gutes haben. So kann z. B. die Meinung, daß derjenige, der einen falschen Eidschwur begeht, innerhalb Jahr und Tag sterben müsse, bei manchen Menschen dienen, sie um so eher von dem Begehen eines Meineides abzuhalten. Einen ähnlichen Nutzen kann auch die Meinung, daß jeder Selbstmörder ewig verdammt sey, bei solchen Menschen haben, welche zu wenig Kenntnisse von der Natur des Menschen haben, um zu begreifen, daß mancher Selbstmord auch aus einer ganz unverschuldeten Geisteszerrüttung hervorgehen könne; u. dgl. Inzwischen, da die Erfindung und Ausbreitung des Aberglaubens größtentheils ein Werk menschlicher Leidenschaften ist: so pflegt er auch größtentheils aus solchen Meinungen zu bestehen, welche der Tugend und somit auch der wahren Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes nur allzunachtheilig sind. Im Allgemeinen also kann man immer behaupten, daß der Aberglaube den Menschen schädlich sey, und um so mehr, da er überdies auch die Ausbildung des menschlichen Verstandes sehr verhindert. Wie er einerseits eine Wirkung des Unverstandes ist, so ist er anderer Seits auch wieder Ursache davon, daß die begonnene Verstandesbildung nicht weiter fortschreiten kann. Je größer nämlich die Menge der Albernheiten ist, die sich ein Mensch einmal in den Kopf gesetzt hat, und je mehrere Genossen er in seinem Glauben findet: um desto hartnäckiger widersezt er sich jeder bessern Einsicht, die man ihm beibringen will.

C. Die Strafwürdigkeit dieses Fehlers hängt abermals von dem Grade der Freiheit, und von der größern oder geringern Bösigkeit der Beweggründe ohngefähr eben so ab, wie bei der Anhänglichkeit an die Jugendreligion.

S. 43.

Blinder Glaube.

Unter dem blinden Glauben verstehe ich jene sehr sonderbare Anhänglichkeit an den bloßen Namen einer gewissen Religion, dabei man es für genug hält, auf alle Lehren derselben

derselben im Voraus geschworen zu haben, ohne sich um die wirkliche Kenntniß derselben zu bekümmern.

A. Quellen.

Der blinde Glaube hat seinen Grund entweder in einer ungemeinen Stumpfheit des Verstandes, nach der man im Ernste glaubt, daß es bei der Anhänglichkeit an eine Religion auf nichts, als auf das bloße Bekenntniß zu ihrem Namen ankomme, oder auch wohl in einer verstockten Gleichgültigkeit gegen die religiösen Wahrheiten selbst.

B. Schädlichkeit.

Offenbar ist es nicht das bloße Glauben, oder Behaupten, daß diese oder jene Religion die wahre sey, was zu beseligen vermag; sondern das Glauben und Befolgen ihrer Lehrsätze allein kann für die Tugend und Glückseligkeit des Menschen zuträglich seyn.

C. Strafwürdigkeit.

Wenn es auch möglich seyn sollte, sich von der Wahrheit einer gewissen Religion vernünftiger Weise zu überzeugen, ohne erst ihre einzelnen Lehren kennen gelernt zu haben: so wird es doch von dem Augenblicke an, da man sich überzeugt hat, die heiligste Pflicht, nach einer möglichst vollständigen Kenntniß der Lehren dieser Religion zu streben. Wenn anders also der Blindgläubige nicht etwa einen so hohen Grad von Blödigkeit hat, daß er diese Pflicht nicht einsieht: so ist er gewiß äußerst strafwürdig.

S. 44.

Religiöser Indifferentismus.

Unter dem religiösen Indifferentismus versteht man die Meinung, es wäre gleichgültig, welcher von den verschiedenen auf Erden herrschenden Religionen Jemand zugehörig sey.

A. Entstehungsart dieser Meinung.

1. Als erste und vorzüglichste Veranlassung zu dieser Meinung ist die theils wirkliche, theils auch nur scheinbare Lehrbuch der Religionswissenschaft. 1ter Theil.

Erfahrung zu betrachten, daß die Befenner der verschiedenen auf Erden herrschenden Religionen im Durchschnitte beinahe insgesammt auf einer und eben derselben Stufe der menschlichen Tugend und Glückseligkeit stehen. Es gibt, meint man, eine verhältnißmäßig fast gleiche Anzahl tugendhafter und durch Tugend auch glücklicher Menschen unter den Heiden, den Türken, den Juden, wie unter uns Christen; und die katholischen Christen scheinen eben nicht tugendhafter und durch die Tugend glücklicher als die protestantischen Christen. Hieraus nun glaubt man gleichsam wie aus der Erfahrung selbst beweisen zu können, daß die verschiedenen Religionen, die es auf Erden gibt, für die Zwecke der Tugend und Glückseligkeit gleichgültig wären.

Anmerkung. Aber das ist nicht richtig geschlossen; denn wäre es auch, daß sich keine Religion auf Erden fände, deren Befenner sich auf eine ganz entschiedene Weise durch Tugend und Glückseligkeit vor den Befennern aller übrigen Religionen auszeichneten: doch würde immer nicht folgen, daß unter diesen Religionen nicht Eine sey, die alle übrigen an sittlicher Zuträglichkeit übertrifft. Religion nämlich ist nicht das Einzige, was auf die Tugend und Glückseligkeit der Menschen Einfluß hat; auch die Verfassung eines Staates, die Beschaffenheit seiner Erziehungsanstalten, das Klima des Landes, die Schicksale, welche das Volk erlebt hat, vor allen Andern aber eine Menge abergläubiger Meinungen, die wir dem Inhalte der Religion eines Volkes nicht beizählen dürfen, wenn sie, obgleich von Vielen, doch nicht von Allen angenommen werden, diese und andere dergleichen Umstände können einen sehr schädlichen Einfluß auf die Tugend und Glückseligkeit des Menschen haben, und daran Ursache seyn, daß es auch bei dem Besitze einer Religion, die an sich selbst betrachtet der Tugend und Glückseligkeit der Menschen viel zuträglich, als manche andere wäre, dennoch vor Andern sich nur wenig auszeichnet. Ueberdies ist es nicht einmal wahr, daß die Befenner der verschiedenen Religionen auf Erden im Durchschnitte auf einerlei Stufe der Tugend und Glückseligkeit stehen. Es gibt zwar unter allen Religionsverwandten einzelne tugendhafte und wohl auch glückliche Menschen; nur ist die Anzahl dieser Tugendhaften und der Grad ihrer Vollkommenheit nicht gleich. Ich werde später zeigen, daß die Befenner der christlichen, und

namentlich der katholischen Religion in dieser Hinsicht wirklich vor allen Andern sich auszeichnen.

2. Eine zweite Veranlassung zur Entstehung des Indifferentismus haben gewisse an sich sehr richtige Bemerkungen gegeben, mit welchen dieser Irrthum eine entfernte Aehnlichkeit hat, die man für völlige Gleichheit gehalten. Diese Bemerkungen sind :

- a) Daß ein bloßer Formularglaube (d. h. eine bloße Anhänglichkeit an Formeln, die man nicht einmal versteht) keinen Nutzen habe, und daß es mithin gleichgültig sey, ob man an diesen oder an jenen Formeln hänge. Da man nun fand, daß bei den meisten Menschen bloßer Formularglaube herrsche: so schloß man übereilt, es wäre gleichgültig, ob Jemand dieser oder jener Religion zugethan sey.
- b) Man bemerkte ferner, daß sich die Menschen oft über gewisse Meinungen, die uns nach unseren jetzigen Begriffen sehr gleichgültig seyn können, und also nicht mehr zur Religion gehören, mit vieler Heftigkeit stritten, weil sie sich vorstellten, daß es wichtige Glaubensartikel wären. So wurde z. B. vom 15ten bis zum 17ten Jahrhundert hin, die Behauptung, daß die Erde still stehe, als ein zur Religion gehöriger Glaubensartikel angesehen, weil man vermeinte, daß mit Verwerfung dieses Satzes zugleich das Ansehen der heil. Schrift und die Göttlichkeit der christlichen Religion, also eine Menge höchst wichtiger Lehren und Meinungen umgestoßen würden. Aus solchen Beispielen nun folgerte man, daß alle religiösen Meinungen von der Art wären, und schloß dieß um so lieber, weil man durch diese Behauptung allen Religionsverfolgungen mit einem Male ein Ende zu machen hoffte.
- c) Man bemerkte ganz richtig, daß bloßes Wissen ohne Thun nichts nütze, und daß man auch bei den besten Kenntnissen ein schlechter Mensch bleiben könne; ingleichen, daß die meisten Menschen es nur beim Wissen der religiösen Wahrheiten bewenden lassen, und nicht zur

wirklichen Ausübung übergehen. Hieraus nun folgerte man, daß alle religiösen Kenntnisse im Grunde überflüssig wären.

- d) Man erkannte, daß die Anhänglichkeit an einen falschen Glauben und die Verwerfung des wahren, wenn sie aus unvermeidlichem Irrthume herrühre, Niemanden zur Sünde angerechnet werden könne; und dieses verwechselte man mit der Behauptung, daß es ganz gleichgültig sey, ob Jemand zu diesem oder jenem Glauben sich wende.

Anmerkung. Bei einigem Nachdenken leuchtet das Falsche an dieser Schlüsse ein.

- a) Formularglaube ist keine eigentliche Religionskenntniß; daraus, daß Formularglaube gleichgültig ist, folgt also gar nicht, daß auch der Glaube an verschiedene Religionen gleichgültig sey.
- b) Meinungen, die heut zu Tage schon keinen Einfluß mehr auf Tugend und Glückseligkeit haben, konnten ihn doch in früheren Zeiten haben; daß man sie aber mit Hitze verfocht, und jene, die sie nicht anerkennen wollten, verfolgte, war freilich gefehlt; doch diesem Uebel der Intoleranz kann gesteuert werden, ohne dem Indifferentismus das Wort zu reden. Sehr übereilt aber ist es, daraus, weil einige Meinungen, über die man sich einst mit vieler Heftigkeit stritt, jetzt nicht mehr wichtig sind, zu schließen, daß dieß von allen Lehren gelte, die man zur Religion bezieht.
- c) Richtige Kenntniß hat rechtschaffenes Thun freilich nicht eben zu einer ihrer nothwendigen Folgen; aber die erstere ist doch die unentbehrlichste Bedingung zu dem Letzteren.
- d) Wenn gleich die Verwerfung der wahren Religion, wenn sie aus unvermeidlichem Irrthum herrührt, nicht an sich selbst zur Schuld gerechnet werden kann: so hat sie doch für unsere Tugend sowohl als auch für unsere Glückseligkeit sehr nachtheilige Folgen; ent-

stehet sie aus Gleichgültigkeit: so ist sie auch schon an sich betrachtet, sträflich.

3. Die Vertheidiger des katholischen und so mancher anderer Religionsbegriffe bemühten sich häufig nur, die Wahrheit ihrer Lehrsätze zu zeigen, den Nutzen aber, den ihre gläubige Annahme hat, übergingen sie meistens mit Stillschweigen. — Das mußte natürlich Einige auf den Gedanken leiten, daß diese Lehrsätze wohl gar keinen Nutzen hätten; hierauf versielen sie um so eher, da es zuweilen wirklich einiges Nachdenken kostet, diesen Nutzen zu einem ganz deutlichen Bewußtseyn zu erheben, obwohl er sich unserm Gefühle fast immer gleich auf der Stelle kund gibt.

4. So wenig die Vertheidiger der Religion bemüht waren, den natürlichen Nutzen ihrer Lehrsätze zu zeigen, so laut behaupteten sie doch ihre unumgängliche Nothwendigkeit für Jeden, der nicht ewig verdammt werden wolle. Diese so übertriebene Behauptung reizte den Geist des Widerspruches, sich die entgegengesetzte Behauptung zu erlauben, daß jene Lehrsätze, weit entfernt, nothwendig zu seyn, nicht einmal den geringsten Nutzen hätten.

5. Endlich ist nicht zu vergessen, daß auch bei diesem Irrthume, wie bei allen sittlichen, das Herz einen sehr großen Antheil habe. Man hatte sich nicht aus vorgegangener Ueberzeugung, sondern aus Menschenfurcht, aus Bequemlichkeit, oder aus anderen sinnlichen Beweggründen entschlossen, sich zu einer gewissen Religion zu bekennen, oder sie auch zu verwerfen. Man wünschte, sich über dieses Verfahren bei sich selbst rechtfertigen zu können, und darum überredete man sich von der Behauptung des Indifferentismus. Wenn es gleichgültig wäre, welcher Religion Jemand zugethan ist, dann könnte es freilich kein so großes Vergehen seyn, aus bloßer Bequemlichkeit, Menschenfurcht u. dgl. sich bald zu dieser, bald zu jener Religion zu bekennen.

B. Irrigkeit und Schädlichkeit des Indifferentismus.

Wir müssen erst das Irrige des Indifferentismus erkennen, dann wird uns bald auch seine Schädlichkeit einleuchtend werden.

1. Irrigkeit.

Es ist nicht gleichgültig, weder für unsere Tugend noch für unsere Glückseligkeit, ob wir dieser oder jener auf Erden herrschenden Religion zugethan leben.

a) Nicht gleichgültig für unsere Tugend; denn verschiedene dieser Religionen enthalten eine bald mehr, bald minder richtige, bald mehr, bald minder vollständige Sittenlehre, bieten uns bald mehr, bald weniger ausgiebige Mittel und Beweggründe zur wirklichen Erfüllung unserer Pflichten an. Sie müssen also auch unser Wachsthum in der Tugend auf eine ungleiche Weise befördern, einige uns sogar hinderlich seyn.

b) Nicht gleichgültig für unsere Glückseligkeit. Einmal schon wegen des ungleichen Einflusses auf unsere Tugend; indem mit dieser auch unsere Glückseligkeit steigt oder fällt; dann aber auch unmittelbar; denn verschiedene Religionen geben uns bald mehr, bald weniger richtige Ansichten von dem wahren Wesen der irdischen Glückseligkeit, und von den Mitteln und Bedingungen derselben; bald mehr, bald minder beruhigende Aufschlüsse über so manche Räthsel in der Welteinrichtung; bald mehr, bald minder erfreuliche Aussichten in die Zukunft; einige täuschen mit leeren Hoffnungen; andere beängstigen mit eben so grundlosen Besorgnissen.

2. Schädlichkeit.

Wer dem Irrthume des Indifferentismus huldigt, der wird sich keine Mühe geben, aus den verschiedenen Religionen auf Erden diejenige, die für die Tugend und Glückseligkeit am allzuträglichsten wäre, herauszufinden, sondern bei jener bleiben, zu der ihn andere Rücksichten, etwa Bequemlichkeit, Menschenfurcht u. dgl. bestimmen. Das kann nun zufälliger Weise eine für ihn sehr nachtheilige Religion seyn.

§. 45.

Zweifelsucht und Unglaube.

Zweifel und Zweifelsucht, und eben so Nichtglaube und Ungläubigkeit sind wohl zu unterscheiden.

1. Zweifel und Nichtglaube bezeichnen ein Verhältniß unseres Verstandes (oder Erkenntnißvermögens) zu einer Religion; wir sind im Zustande des Zweifels gegen sie, wenn wir an ihrer Wahrheit zweifeln, und in dem Zustande des völligen Nichtglaubens gegen sie, wenn wir ihre Wahrheit mit Entschiedenheit verneinen.

Wer nun fast alle auf Erden herrschenden Religionen, und selbst den Glauben an Gottes Daseyn bezweifelt, der heißt nun vorzugsweise ein Zweifler; und wer diese Religionen, insonderheit auch den Glauben an Gott geradezu verwirft, heißt ein Nichtgläubiger. Das Eine sowohl als das Andere könnte man vielleicht ganz unschuldiger Weise werden, dann nämlich, wenn man das Seinige gethan hätte, sich von der Wahrheit zu überzeugen; aus einem unüberwindlichen Irrthum aber nicht überzeugt worden wäre.

2. Zweifelsucht und Ungläubigkeit dagegen bezeichnen ein Verhältniß unsers Willens gegen die Religion. Zweifelsucht nämlich ist ein nicht aus Liebe zur Tugend entsprungenes Bestreben, Zweifel und Einwürfe gegen die Wahrheit einer bestimmten, oder auch aller auf Erden herrschenden Religionen bei sich hervorzubringen und zu unterhalten. Und eben so ist Ungläubigkeit ein nicht aus Liebe zur Tugend herrührendes Bestreben, entweder nur eine gewisse oder auch alle Religionen auf Erden geradezu falsch zu finden. Es gibt also eine besondere Zweifelsucht und Ungläubigkeit, welche nur gegen eine bestimmte Religion, und eine allgemeine, die gegen alle auf Erden herrschenden Religionen (namentlich solche, welche den Glauben an einen Gott lehren) gerichtet ist.

Anmerkung. Offenbar ist der Unterschied zwischen Zweifelsucht und Ungläubigkeit nur gering. Es ist nämlich kein großer Unterschied, ob man bestrebt ist, eine gewisse Behauptung nur zu

bezweifeln, oder geradezu zu läugnen; von dem Einen geht man bald zu dem Andern über. Daher können wir von diesen beiden Fehlern hier in Vereinigung reden.

§. 46.

A. Quellen der Zweifelsucht und Ungläubigkeit.

1. Die ausgebreitetste Quelle der Zweifelsucht und Ungläubigkeit ist ein lasterhafter Wille. Das Bewußtseyn nämlich, gewisse Handlungen begangen zu haben, die in einer bestimmten, oder auch überhaupt in allen auf Erden herrschenden Religionen für unerlaubt und strafwürdig erklärt werden, namentlich aber der Wille, solche Handlungen auch noch in Zukunft auszuüben, erzeugt unmittelbar den Wunsch, die Religionen, die diese Handlungsweise verbieten, für falsch halten zu können, um auf diese Art

a) minder strafwürdig zu seyn; denn wer diese Religionen, oder wenigstens die Vorschriften, in denen sie jene Handlungsweise verbieten, für falsch halten würde, der würde eben deshalb durch ihre Uebertretung nicht sehr verantwortlich werden.

b) um ruhiger leben zu können; denn wer an die Strafen, mit denen die meisten Religionen auf Erden die Uebertreter ihrer Vorschriften theils schon in diesem, theils erst im künftigen Leben bedrohen, nicht glaubt, der entgeht zwar darum noch nicht diesen Strafen, aber er lebt doch so lange, als sie nicht wirklich über ihn einbrechen, ruhiger fort; während ein Anderer schon durch die bloße Vorstellung und Erwartung dieser Strafen unaufhörlich gepeinigt wird. Aus diesem doppelten Grunde wünscht ein jeder Lasterhafte, sich, wo möglich, zu überreden, daß die Religionen, die seine Lebensweise verdammen, insgesammt falsch wären. Er gibt sich also auch alle erdenkliche Mühe, diese Ueberredung bei sich wirklich hervorzubringen, und es gelingt ihm dieß mehr oder weniger wirklich.

Anmerkung. Auf diese Weise kann jede einzelne lasterhafte Neigung oder Gewohnheit zur Zweifelsucht und Ungläubig-

keit verleiten, besonders, wenn sie bereits so tief eingewurzelt ist, daß man ihrer fast nicht wieder los werden kann, z. B. Wollust, Herrschsucht, Geiz.

2. Eine zweite, gleichfalls sehr ausgebreitete Quelle der Zweifelsucht und Ungläubigkeit ist die Eitelkeit; obwohl nicht darum, weil sie an und für sich betrachtet schon zu den lasterhaften Neigungen gehört; denn den Fehler der Eitelkeit pflegen sich die Menschen nicht leicht so hoch anzurechnen, daß sie um seinerwegen die Strafen der Hölle befürchten, und somit ihren Glauben lieber ganz abschwören sollten; sondern die Eitelkeit erzeugt Zweifelsucht und Ungläubigkeit auf ihre eigene Weise; wobei sie übrigens bald als Unterscheidungsucht, bald als Nachahmungsucht, bald endlich als Rechthaberei sich äußert.

a) Als Unterscheidungsucht.

Aus Eitelkeit möchte man gern etwas Vorzüglicheres als andere Menschen scheinen. Dazu ist vor Allem nothwendig, daß man sich von Andern unterscheide; denn nur derjenige, der sich von Andern unterscheidet, zieht die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich, und erregt die Vermuthung, daß er vielleicht etwas Vorzüglicheres als die Uebrigen sey. So geht aus Eitelkeit Unterscheidungsucht hervor. Nun gibt es zwar mancherlei Dinge, durch die sich der Unterscheidungsüchtige von Andern zu unterscheiden vermag; aber nicht alle stehen so leicht zu Gebote, oder sind so wirksam, als die Unterscheidung in der Religion. Das beste Mittel, sich nicht nur zu unterscheiden, sondern auch ehrwürdig zu machen, wäre wohl freilich ein hoher Grad von Sittlichkeit und Tugend. Aber dieß Mittel fällt den Menschen insgemein viel zu beschwerlich. Ein anderes gleichfalls sehr ausgiebiges Mittel wäre die Ausführung großer gemeinnütziger Thaten; aber dazu gehört mehr Kraft und Ausdauer, als die meisten Menschen haben, oder doch anwenden wollen. Ein sehr beliebtes Mittel, sich vor Andern auszuzeichnen, ist die Verschwendung; aber nur Wenige können Gebrauch von diesem Mittel machen. Abweichungen in Kleidung, Sprache, u. dgl. erregen wohl Aufsehen; werden aber, statt Bewunderung zu finden,

gewöhnlich mit verlacht. Abweichende Meinungen in Kunst und Wissenschaft erregen allerdings viele Aufmerksamkeit; doch nur bei derjenigen Classe von Menschen, die sich mit eben dieser Kunst oder Wissenschaft befassen; die Uebrigen kümmern sich wenig darum. Ausgiebiger also als vieles Andere sind abweichende Meinungen im Fache der Religion, Verwerfung dieser oder jener, ja wohl gar aller auf Erden herrschenden Religionen. Aufsehen wird auf diese Art um so gewisser erregt, je wichtiger es für alle Menschen ist, zu hören, daß Jemand im Fache der Religion gewisse, von den gewöhnlichen abweichende Meinungen vorträgt. Die große Menschenmenge ermangelt dann insgemein nicht, den Scharfsinn des Mannes, der dort Irrthümer gesehen haben will, wo bisher Niemand einige fand, die Stärke des Geistes, mit der er sich von allen Jugendvorurtheilen so gänzlich loszureißen vermochte, endlich den Muth zu bewundern, mit dem er die ihm gewordene Ueberzeugung so öffentlich auszusprechen wagte. Aus bloßer Eucht, sich zu unterscheiden, also entschließen sich Manche, Zweifler und Nichtgläubige zu scheinen; aber sie könnten es nicht einmal recht scheinen, wenn sie es nicht auch im Herzen wirklich wären, sie trachten also, sich selbst zu überreden, daß die Religionen, gegen welche sie sich erklären, keine Wahrheit hätten.

b) Als eitle) Nachahmungssucht.

Eben dieselbe Eitelkeit, welche so viele Menschen zur Unterscheidungssucht verleitet, verführt Andere auch zur Nachahmungssucht. Wenn nämlich irgend ein Mann sich erst viel Ruhm und Ansehen in der menschlichen Gesellschaft erworben hat, so gibt es gleich eine Menge eitler Thoren, welche durch Nachahmung dessen, was sich am Leichtesten nachahmen läßt, z. B. durch Nachahmung seiner Kleidung, Sprache, geäußerten Meinungen u. dgl., eine gewisse Aehnlichkeit mit ihm zu erreichen trachten, um so an ihrem eigenen Ansehen zu gewinnen. Sie hoffen nämlich, daß man nach dem bekannten Gesetze der Ideenverknüpfung die Vorstellungen von Größe, Wichtigkeit, Macht u. s. w. von jenem Manne auf sie übertragen werde. Geschieht es also, daß

sich ein angesehener Mann einer gewissen, oder vielleicht aller auf Erden herrschenden Religionen abhold bezeugt: so geben sich gleich eine Menge seiner Nachahmer die Miene, als ob auch sie diese Religionen für unrichtig hielten; sie suchen Einwürfe auf, und überreden sich dergleichen wirklich gesunden zu haben.

Anmerkung. Von dieser aus Eitelkeit entsprungenen Nachahmungssucht, welche ich eben deshalb auch die eitle genannt, ist die schwachsinnige wohl zu unterscheiden. Diese ist die Nachahmungssucht derjenigen, welche aus Schwachheit des Geistes, was ein großer gelehrter Mann gesagt hat, gleich für unfehlbar halten. Auch diese kann Zweifel und Nichtglauben — aber nicht eigentliche Zweifelsucht und Ungläubigkeit bewirken.

c) Als Rechthaberei.

Sehr viele Menschen gibt es, die, wenn sie geirrt haben, und den begangenen Irrthum schon ahnen, aus bloßer Eitelkeit sich schämen, ihn offen einzugestehen, und um dieß nicht zu müssen, und ihre Behauptung noch ferner beibehalten zu können, sich von ihrer Richtigkeit zu überreden suchen. Aus diesem Fehler der Rechthaberei ist besonders bei den Gelehrten schon öfters Zweifelsucht und Ungläubigkeit hervorgegangen. Wenn nämlich ein solcher dem Fehler der Rechthaberei ergebener Gelehrte irgendwo zufällig, sich einen Irrthum beikommen ließ, und, wenn nun Andere, die seinen Irrthum bemerken, ihn aus gewissen Lehrsätzen dieser oder jener Religion zu widerlegen versuchen: so wird er, um nur nicht nachgeben zu müssen, auch diese religiösen Lehrsätze selbst, so viel nur möglich ist, bestreiten; und um dieß zu vermögen, wird er sich selbst zu überreden suchen, daß diese Lehren falsch sind.

3. Noch eine eigene Quelle der Zweifelsucht und Ungläubigkeit, die sich besonders bei Schriftstellern zuweilen äußert, ist die Gewinnsucht. In unsern Tagen gibt es, leider! eine beträchtliche Anzahl von Schriftstellern, die mit der Schriftstellerei eine Art von Gewerbe treiben. Sie schreiben, um bezahlt zu werden. Da aber Bücher, welche gewisse von der gewöhnlichen abweichende religiöse Meinungen vortragen, Bücher, welche z. B. die herrschende Religion

bestreiten, oder die Tugend verspotten, n. dgl. gerade am Theuersten bezahlt zu werden pflegen: so entschließen sich Manche aus bloßer Gewinnsucht, Prediger des Unglaubens zu werden, und, wie natürlich, trachten sie sich selbst zuerst zu überreden, daß jene Grundsätze, die sie bestreiten, ein bloßes Vorurtheil wären.

4. Endlich kann Alles, was immer Zweifel erregt, auch eine Veranlassung zu Zweifelsucht und Ungläubigkeit werden. Wenn nämlich erst durch was immer für Umstände in Jemand Zweifel gegen gewisse Lehren der Religion erregt worden sind: so kann das peinliche Gefühl, in welches der Zustand des Zweifels allemal versetzt, den Entschluß veranlassen, dasjenige, was ihm schon einmal als zweifelhaft erscheint, lieber ganz zu verwerfen, um so der Ungewißheit los zu werden; besonders, wenn' er bemerkt, wie die Ablegung der Religion seine sinnlichen Neigungen begünstigen werde. Auf diese Art können irreligiöse Bücher, Umgang mit ungläubigen Menschen, ja auch selbst leichte Bertheidigungsgründe und Beweise der Religion, erst zum Zweifeln und zum Nichtglauben, zuletzt zur Zweifelsucht und Ungläubigkeit verleiten.

S. 47.

B. Schädlichkeit der Zweifelsucht und Ungläubigkeit.

Das Bestreben des Zweifelsüchtigen oder Ungläubigen, Zweifel und Einwürfe gegen die Wahrheit einer bestimmten, oder auch aller auf Erden herrschenden Religionen in sich hervorzubringen, pflegt nicht ohne Wirkung zu bleiben; sondern, indem er die Aufmerksamkeit seines Geistes absichtlich von allen Gründen, die für diese Religionen sprechen, abzieht, sich dagegen mit lauter scheinbaren Einwürfen wider sie beschäftigt, gelingt es ihm endlich, daß er sie in der That entweder für zweifelhaft, oder für durchaus falsch hält. Befindet sich nun unter diesen Religionen eine, welche der Tugend und Glückseligkeit der Menschen zuträglich ist: so beraubt er sich aller der Vortheile, die er in ihrem Besitze genossen haben würde. Da fast bei jeder Zweifelsucht und Ungläubigkeit die vornehmste Triebfeder Leidenschaft ist:

so sind die religiösen Lehren, welche der Zweifelsüchtige von sich stößt, gewöhnlich solche, die der Sinnlichkeit des Menschen einen wohlthätigen Zaum anlegen, und also recht heilsam für ihn gewesen wären.

§. 48.

C. Sträflichkeit der Zweifelsucht und Ungläubigkeit.

Zweifel und Nichtglaube können zuweilen unverschuldet und unsträflich seyn; Zweifelsucht und Ungläubigkeit dagegen sind immer strafwürdig.

1. Wer sich vornimmt, diese oder jene einzelne Religion, unangesehen, ob sie wahr oder falsch, zuträglich oder nicht zuträglich für ihn seyn würde, zu bezweifeln und falsch zu finden, der setzt sich eben hiedurch in die Gefahr, eine Religion zu verwerfen, die vielleicht in der That überaus zuträglich für ihn gewesen wäre. Das ist nun offenbar sehr böse gehandelt, und verdient Strafe.

2. Wer eine Religion vollends aus der bestimmten Absicht bezweifelt und verwirft, weil sie seinen lasterhaften Lebenswandel verdammt, der handelt um so strafwürdiger; denn er beraubt sich ja selbst des Mittels zu seiner Besserung, (das Christenthum sieht dieß als eine der Sünden gegen den heil. Geist an, von denen es sagt, daß sie selten oder nie vergeben werden.)

3. Eben so strafwürdig ist die Zweifelsucht, wenn sie aus niedriger Gewinnsucht hervorgeht.

4. Nicht völlig so abscheulich, aber doch immer sehr ahnndungswerth ist es, wenn Jemand aus bloßer Eitelkeit (es sey schon aus Unterscheidungs- oder Nachahmungssucht oder Rechthaberei) eine Religion bezweifelt und bestreitet. Wie gering ist da nicht der Vortheil, den er erwirbt, gegen den Schaden, den er hiedurch in seinem sittlichen Charakter sowohl als auch in seiner Glückseligkeit anrichtet!

§. 49.

Hauptpflicht des Menschen in Hinsicht auf die religiösen Ueberzeugungen seiner Nebenmenschen.

Wir haben ein Jeder nicht nur auf unseren eigenen Glauben, sondern auch auf die religiösen Ueberzeugungen

anderer Menschen einen mehr oder weniger bedeutenden Einfluß. Wie wir uns nun in Hinsicht auf unsere eigenen Ueberzeugungen zu verhalten oder nicht zu verhalten haben, davon ist bisher gesprochen worden; es erübrigt noch, daß ich mit Wenigem auch das pflichtmäßige Betragen bestimme, das wir in Hinsicht auf die religiösen Ueberzeugungen unserer Mitmenschen zu beobachten haben.

1. So wie wir in Hinsicht auf unsere eigene Ueberzeugung die Pflicht haben, nach der Erkenntniß der für uns vollkommensten Religion zu streben: so haben wir auch in Hinsicht auf den Glauben unserer Mitmenschen die Pflicht, auch bei ihnen die Anerkennung der für sie vollkommensten Religion, so viel wir es vermögen, zu befördern. Wir sind nämlich verbunden, nicht nur alles dasjenige zu thun, was unsere eigene Tugend und Glückseligkeit erhöht, sondern, so viel wir können, auch Alles, was die Tugend und Glückseligkeit unserer Mitmenschen befördert. Dazu gehört nun, daß wir bemüht sind, einen Jeden zur Kenntniß derjenigen Religion zu bringen, welche für ihn die vollkommenste ist.

§. 50.

Unpändlichere Auseinandersetzung der einzelnen in dieser Hauptpflicht enthaltenen Verbindlichkeiten.

1. Es ist uns nicht nur erlaubt, sondern selbst unsere Pflicht, religiöse Ansichten, die wir für zuträglich halten, Kindern auch selbst in einem solchen Alter, da sie noch keine Fähigkeit haben, sie ihren Gründen nach zu prüfen, beizubringen.

a) Es gibt sehr viele religiöse Ansichten, die dem Kinde auch schon in einem solchen Alter, da es sie noch nicht zu prüfen im Stande ist, ersprießlich werden können, ja wohl gar nothwendig sind. Es ist

b) auch möglich, dergleichen Ansichten dem Kinde beizubringen, ohne daß es ihre Wahrheit noch zu prüfen vermag. Werden ihm diese Begriffe nur öfter vorgetragen, und hört es nur nichts denselben Widersprechendes:

so nimmt es sie an, obwohl es die eigentlichen Beweisgründe derselben noch nie gehört hat, auch nicht im Stande gewesen wäre, sie zu fassen.

c) Wenn wir dagegen mit der Mittheilung dieser Begriffe en wollten, bis der heranwachsende Mensch it ihren Beweisen zu fassen im Stande ist: ir ihm der Gefahr aussetzen, sie niemals denn es kann leicht geschehen, daß er in en keine Gelegenheit mehr hat, einen religiht zu empfangen, oder daß er aus Träganhört, oder daß er in Verbindungen gesn man ihm ganz andere verderbliche Bes; die er um so begieriger ergreift, je wes Grundsätze er bisher erhalten hat, die er egensetzen könnte.

d) Endlich ist es auch gewiß, daß eine jede Ueberzeugung um desto fester haftet, je älter sie bereits geworden ist. Begriffe und Grundsätze also, die man uns schon in frühester Kindheit beigebracht hat, lassen sich nicht so leicht durch andere verdrängen. Nun ist es nöthig, daß die religiösen Ueberzeugungen des Menschen den möglichst höchsten Grad der Lebhaftigkeit und Festigkeit erhalten. Also müssen wir auch schon aus diesem Grunde den Religionsunterricht so frühzeitig, als möglich, anfangen.

S. 51.

Auflösung einiger Einwürfe.

1. Einwurf. Auf diese Art gewöhnt man das Kind zu einem grundlosen Glauben; und hat man es daran gewöhnt, so wird es in Zukunft, wie unseren richtigen, aber doch unerwiesenen Behauptungen, so auch den ungereimtesten Meinungen, die es nur irgendwo hört, seinen Beifall schenken.

Antwort. Wenn der Erzieher dem Kinde Beweise von seiner Einsicht und Redlichkeit gegeben: so ist der Glaube, womit dasselbe Alles, was es aus seinem Munde hört, auch ohne fernere Beweise annimmt, kein grundloser

Glaube. Der Lehrer kann für seine Versicherungen Glauben fordern und finden, und darum doch das Kind gewöhnen, nicht den Aussprüchen eines Jeden zu trauen.

2. **Einwurf.** Kinder vermögen die wenigsten Lehrsätze noch zu fassen; will man sie gleichwohl darin unterrichten: so ist es ein bloßer Formularglaube, den man auf diese Art erzeugt; ein Formularglaube, der nicht nur keinen Nutzen gewährt, sondern in so weit noch schädlich ist, als er den Verstand abstumpft, und die Begierde nach einer gründlicheren Kenntniß erstickt. Ein Mensch, der die Formeln der religiösen Wahrheiten von seiner Kindheit an auswendig weiß, glaubt schon Alles zu wissen, und bekümmert sich daher um keinen weiteren Unterricht.

Antwort. Man muß den Lehrsatz und seinen Beweis unterscheiden. So lange das Kind noch nicht im Stande ist, den Lehrsatz selbst zu fassen, muß man es freilich mit der Erlernung der Formel, in welcher dieser Lehrsatz ausgesprochen wird, verschonen. Kann es aber den Lehrsatz fassen, obgleich es noch nicht seinen Beweis verstehen könnte, dann bringe man ihm immerhin den ersteren bei, und es wird doch kein bloßer Formularglaube entstehen. Dem Umstande aber, daß sich ein Kind, wenn es von den religiösen Lehren doch etwas kennen gelernt hat, einbilden sollte, schon Alles zu wissen, läßt sich leicht vorbeugen; wie denn dieser Grund, wenn er etwas bewiese, zu viel beweisen würde, weil aus ihm folgen würde, daß man besser thue, die Menschen in jedem Fache ganz unwissend zu lassen.

3. **Einwurf.** Wenn man die Mittheilung gewisser religiöser Wahrheiten, z. B. des Daseyns Gottes, erst für das reifende Jünglingsalter aufsparen wollte: so würden sie dann durch die Neuheit überraschen, und eben darum, weil sie jetzt ganz begriffen werden könnten, auch einen viel tiefern Eindruck hervorbringen, als wenn der Mensch schon durch die Gewohnheit dagegen abgestumpft ist.

Antwort. a) Es würde uns einen sehr großen Zwang auflegen, wenn wir die meisten religiösen Wahrheiten vor unserer Jugend, vom Kinde an, bis in das

das reifere Jünglingsalter hin geheim halten sollten. Wir dürften da nie von Gott und göttlichen Dingen vor ihnen reden, müßten alle unsere Andachtsübungen vor ihnen geheim halten, u. s. w. Welche Beschwerlichkeit wäre das nicht!

- b) Und eben weil dieser Zwang äußerst beschwerlich und daher auch ganz unnatürlich ist, würde der Jüngling beim ersten Anfange des Unterrichtes, den wir ihm über Gott ertheilen wollen, zweifeln, ob wir auch Wahrheit reden. Wenn dieses wahr ist, würde er sagen: warum habt ihr es mir so lange vorenthalten? Dieser Zweifel würde den tiefen Eindruck, den wir erwartet, gar sehr vermindern.
- c) Des mannigfaltigen Nutzens, den die Bekanntschaft mit diesen Wahrheiten dem Menschen schon frühzeitig hätte leisten können, müßte er nun entbehren.
- d) Ueberzeugungen, die erst so spät gegründet werden, dürften wohl kaum zu jener Festigkeit gedeihen, wie Grundsätze, welche das Kind, wenn wir so sagen dürfen, schon mit der Muttermilch eingesogen.
- e) Endlich ist auch nicht nothwendig, daß diese Wahrheiten wegen der längern Bekanntschaft dem Menschen gleichgültig werden müssen. Man sehe nur darauf, daß man dem Kinde, wo möglich, gleich das Erstemal, da man es mit einem gewissen erhabenen Gegenstande, z. B. mit Gott, bekannt macht, einen recht würdigen Begriff beibringe, und erwähle hiezu einen besonders günstigen Augenblick; man Sorge ferner dafür, daß der ertheilte Begriff von Zeit zu Zeit noch weiter entwickelt und vervollkommnet werde: so wird man keine Gleichgültigkeit zu befürchten haben.

§. 52.

F o r t s e t z u n g v o n §. 50.

2. Von jener Zeit an, da ein Mensch zum Gebrauche seiner Vernunft kommt, müssen wir ihn besonders auf jenen Theil seiner Meinungen aufmerksam machen, die einen Ein-
Lehrbuch der Religionswissenschaft. 1ter Theil.

fluß auf seine Tugend oder Glückseligkeit haben, und ihm die Pflichten beibringen, die er in Ansehung derselben hat, diejenigen nämlich, die oben (§. 37. bis §. 39.) beschrieben worden sind; denn nur durch die Bekanntmachung mit diesen Pflichten setzen wir ihn in den Stand, sie zu beobachten, und tragen eben dadurch am meisten bei, daß er zur Anerkennung der für ihn vollkommensten Religion gelaufe.

3. Man gebe ihm nun auch hinlängliche Gelegenheit, jene religiösen Ansichten, die, wenn auch vielleicht nicht für Jedermann, doch die zuträglichsten sind, vollständig kennen zu von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Zu die man

a) gelegenheitliche Belehrungen, welche bei jedem schicklichen Anlaß, d. Leben all-
täglich darbietet, ertheilt aben Müt-
ter und Väter täglich Gelegenheit, ihren Kindern, ältere Geschwister ihren jüngeren, Erzieher ihren Zöglingen, alle Menschen endlich denjenigen, mit denen sie umgehen, religiöse Begriffe und Grundsätze beizubringen.

b) förmlichen Unterricht, d. h. solche Belehrungen, die man nicht bloß aus gelegenheitlicher Veranlassung, sondern zu festgesetzten Zeiten und Stunden ertheilt. Von Seite des Staates muß dafür Sorge getragen werden, daß dieser Unterricht, wie fern er durch öffentlich angestellte Personen zu ertheilen ist, zweckmäßig eingerichtet sey. Er wird theils in Schulen, theils von den Kanzeln herab ertheilt.

c) religiöse Schriften, d. h. Schriften, in denen die Lehren der vollkommensten Religion auf eine recht faßliche und überzeugende Weise vorgetragen werden. Nach dem verschiedenen Grade der Fassungskraft und Bildung der Menschen, nach ihren verschiedenen Bedürfnissen muß es gar mancherlei Arten von diesen Schriften geben.

4. Es ist erlaubt, die Menschen selbst durch manche sinnliche Triebfedern, nicht zwar zur Annahme gewisser religiöser Meinungen, wohl aber zur Aufmerksamkeit auf sie und auf ihre Beweisgründe anzureizen. Der-

gleichen Triebfedern sind ein stützendes Gewand, das man dem Vortrage der religiösen Lehren ertheilt, gewisse Belohnungen, oder ehrenvolle Auszeichnungen, die man denjenigen stettet, die einem religiösen Unterrichte mit Fleiß beiwohnen, u. dgl. Durch ein solches Verfahren wird einerseits nichts Böses — nämlich noch keine Heuchelei, wohl aber andererseits das Gute bewirkt, daß die Menschen, indem sie den religiösen Lehren und ihren Beweisgründen mehr Aufmerksamkeit schenken, auch häufiger von ihrer Wahrheit überzeugt werden.

Einwurf. Wer nur aus Sinnlichkeit aufmerkt, z. B. weil ihm der Vortrag gefällt, hat kein Verdienst von dieser Aufmerksamkeit.

Antwort. Wahr; aber wenn dieses Mittel nicht gebraucht worden, und er nicht aufmerksam gewesen wäre, so hätte er auch kein Verdienst gehabt. Nun da er aufmerksam ist, hat er zwar kein Verdienst von dieser Aufmerksamkeit, aber sie ist ihm doch nützlich.

5. Man sehe hernach darauf, daß die religiösen Wahrheiten, die man den Menschen beibringt, kein todttes Wissen bei ihnen verbleiben, sondern daß sie den eigentlichen Zweck, den alle religiösen Kenntnisse haben, wirklich erreichen, d. h. daß sie darnach empfinden und handeln. Zu diesem Ende bemühe man sich,

- a) die Ueberzeugungen von diesen Wahrheiten zu einem möglichst hohen Grade der Lebhaftigkeit zu erheben. Dazu ist nöthig, daß man den Unterricht nicht in bloßen allgemeinen Begriffen ertheilen, sondern die allgemeine Wahrheit durch einzelne Beispiele anschaulich mache. Man trachte ferner
- b) jede einzelne religiöse Wahrheit mit vielen solchen Vorstellungen, welche den Menschen recht geläufig sind, in Verbindung zu bringen, damit sie, so oft sie der letzteren gedenken, nach dem Gesetze der Ideenverknüpfung, sich auch der ersteren erinnern. Auch dazu dient ein Unterricht durch concrete Beispiele viel besser, als ein abstracter. Man muß ihnen endlich

- c) Gelegenheit geben, nach den erlangten Einsichten auch zu handeln. Hat man z. B. einem Kinde die Pflicht der Wohlthätigkeit erklärt; so verschaffe man ihm bald eine bequeme Gelegenheit, diese Pflicht auszuüben, u. dgl. m.

6. Aus allem diesem ist zu ersehen, daß sich der Unterricht in der vollkommensten Religion, besonders für Kinder, und in öffentlichen Schulen, schwerlich auf eine zweckmäßigere Art ertheilen ließe, als durch ein Buch, in welchem die Lehren und Botschriften dieser Religion an dem Leitfaden einer theils wirklichen, theils bloß erdichteten Geschichte so angereiht wären, daß ihre Vernunftmäßigkeit und ihr Nutzen aus jener Anwendung, in der sie hier vorkommen, schon von selbst anschaulich würde.

Anmerkung. Schriften, in denen die Wahrheiten der natürlichen Religion auf eine solche Weise behandelt werden, sind bereits mehrere vorhanden. Campe, Salzmann u. A. haben vorzügliche Arbeiten in dieser Art geliefert. Hieher gehört vorzüglich der erste Band des moralischen Elementarbuches von Salzmann; dessen Erster Unterricht in der Sittenlehre; dessen Heinrich Gottschalk, oder erster Unterricht in der natürlichen Religion; u. a. m. An einem Buche aber, welches das Ganze der vollkommensten Religion, also alle Lehren des Christenthums, und dieß zwar des katholischen, auf eine gleiche Art darstellte, fehlt es noch ganz. Löffius Sumal und Lina, oder der Karoline Pichler Agathofles, oder Sailer's und Parigel's Religion der Unmündigen, oder Rutschelle's Unterredungen eines Vaters mit seinen Kindern, oder die Religion in Briefen u. a. dgl. Schriften können noch gar nicht als eine Auflösung der Aufgabe, von der ich hier spreche, angesehen werden. Wer also das hiezu nöthige Talent besäße, der würde sich wahrlich ein bleibendes Verdienst um die Menschheit erwerben, wenn er ein solches Werk verfaßte!

7. Erst nachdem man das Kind durch die Vermittlung eines solchen Buches, oder auf irgend eine andere Art mit allen einzelnen Wahrheiten der vollkommensten Religion bekannt gemacht, und ihm den Nutzen derselben durch die erwähnte Anwendung auf das wirkliche Leben recht anschaulich

dargestellt hat, wäre es zweckmäßig, ihm auch ein Buch in die Hände zu geben, in welchem die sämtlichen Lehren und Vorschriften der vollkommensten Religion systematisch verzeichnet sind, um ihm so eine Uebersicht des Ganzen zu verschaffen.

§. 53.

Einige der wichtigsten Fehler, die man sich gegen die jetzt beschriebenen Pflichten zu Schulden kommen läßt, und zwar 1. der Fehler des systematischen Unterrichtes.

Wie das Betragen, welches die Menschen gegen ihre eigenen religiösen Ueberzeugungen beobachten, sehr von demjenigen abweicht, das die Vernunft für pflichtmäßig erklärt: so und noch stärker weicht das Betragen, welches sie gegen die religiösen Ueberzeugungen ihrer Nebenmenschen befolgen, von dem pflichtmäßigen ab. Es würde mich viel zu weit führen, wollte ich alle Fehler, die man in dieser Hinsicht sich zu Schulden kommen läßt, umständlich anführen; nur einige der wichtigsten und gewöhnlichsten werde ich kurz berühren.

Ein Fehler, den man in unserer Zeit beinahe allgemein begeht, und überdieß noch für ein Verdienst ansieht, ist der, daß man den ersten Unterricht in der Religion auf eine abstracte und fast systematische Weise ertheilt. Alle Lehrbücher, nach denen man, selbst in den kleinsten Schulen, den Religionsunterricht ertheilet, sind in einem abstracten Vortrage, und nach einer systematischen Form geschrieben. Dieses hat nun, meines Erachtens, folgende Nachtheile:

1. Ein solcher Unterricht wird von den Wenigsten gehörig aufgefaßt, während daß ein durch wahre oder erdichtete Erzählungen anschaulich gemachter Unterricht selbst von dem schwächsten Verstande begriffen worden wäre.

2. Wer ihn auch faßt, bei dem bleibt er doch nur ein todttes Wissen; weil die auf diese Art bewirkte Uebersetzung keine Lebhaftigkeit hat, und weil so abstracte Wahrheiten, aus Mangel an einer hinlänglichen Menge von

Verührungspuncten mit andern Vorstellungen, welche der Seele des Zöglings geläufiger sind, nicht oft genug in sein Bewußtseyn zurückkehren können.

3. Ein solcher Unterricht hat endlich auch zu wenig Reiz für das flüchtige Kindesalter, als daß man sich die nöthige Aufmerksamkeit für ihn versprechen könnte. Sucht man nun diese thörichter Weise durch Strafmittel zu erzwingen, so macht man das Uebel noch ärger, indem man auf diese Art einen nicht ungerechten Unwillen gegen den Unterricht erregt, der alsbald auch auf die Religion selbst übergeht.

§. 54.

2. Noch einige andere Fehler, wodurch die religiösen Wahrheiten verhaßt gemacht werden.

Nebst dem eben erwähnten abstracten Unterrichte, und der bei ihm so häufig gebrachten Strafmittel gibt es noch manche andere Fehler, durch welche die religiösen Wahrheiten verhaßt gemacht werden, als:

1. Wenn man von ihnen verhaßte Anwendungen macht, z. B. wenn man am Ende jedes religiösen Unterrichtes dem Zöglinge zeigt, daß sein bisheriges Betragen fehlerhaft gewesen; wenn man aus jeder Lehre, die man ihm vorträgt, beschwerliche Pflichten als Folgerungen, die sich aus ihr ergeben, ableitet; wenn man den Zögling immer nur dann, oder doch dann zuerst auf die Stimme seines Gewissens aufmerksam macht, wenn er so eben unrecht gehandelt hat, so daß er diese Stimme zuerst als eine strafende kennen lernet.

2. Wenn man zu lange und zu viel vorprediget, und vielleicht überdieß noch in einem widerlichen Tone, ganz gegen das Horazische: *Quidquid praecipias, brevis esto.*

3. Wenn man die Schüler zu viel auswendig lernen läßt.

4. Wenn man mit seinen Belehrungen zubringlich ist; denn jede Zubringlichkeit ist lästig, und erregt überdieß noch den Verdacht einer eigennützigen Absicht.

§. 55.

3. Unhaltbare Beweisgründe.

1. Von jeher haben sich Lehrer der Religion des Fehlers schuldig gemacht, daß sie die wichtigsten religiösen Wahrheiten auf Beweisgründe stützten, die bei genauerer Prüfung als unhaltbar befunden wurden.

2. Diese Erscheinung ist auch sehr begreiflich. Es kann dieß

a) wohl schon daher kommen, weil es dem menschlichen Verstande überhaupt leichter ist, die Wahrheit, als ihren eigentlichen Beweisgrund einzusehen. So trug es sich also sehr oft zu, daß man wohl von der Wahrheit eines gewissen Satzes schon vollkommen überzeugt war, aber noch immer nicht wußte, welches sein eigentlicher Beweisgrund wäre. Indem man sich nun bemühte, auch diesen zu finden, gerieth man auf manche Scheingründe, die man für wirkliche ansah. Dieses begegnete den Lehrern jeder Wissenschaft. Wie viele unhaltbare Beweise hat man z. B. nicht schon in der Mathematik für die Theorie der Parallelen zum Vorschein gebracht!

b) Bei religiösen Wahrheiten geschah dieses um so leichter, weil man aus der guten Absicht, diesen Wahrheiten ein desto allgemeineres und festeres Zutrauen zu verschaffen, wünschte, recht vielerlei Beweise für sie zu finden.

c) Endlich erlaubte man sich auch öfter aus frommem oder auch nicht frommem Betrüge manchen Scheinbeweis für einen wirklichen auszugeben, obgleich man seine Unhaltbarkeit selbst einsah. Man erlaubte sich dieß, entweder weil man diese Art von Täuschung ihres guten Zweckes willen für etwas Unsträfliches, wohl gar Verdienstliches hielt; oder weil man in ihr ein bequemes Mittel zur Erreichung gewisser eigennütziger Vortheile suchte.

3. Daß aber durch Aufstellung solcher unhaltbarer Beweise in dem Gebiete der Religion ungleich mehr Schaden als Nutzen gestiftet wurde, erhellet aus folgenden Gründen.

a) Früher oder später wird die Unhaltbarkeit eines solchen Beweises entdeckt, und wer sie gemacht, der ermangelt

nicht, seine Entdeckung allgemein zu verbreiten, wäre es auch nur, um seinen Scharfsinn, seine Gelehrsamkeit zu zeigen. Wenn nun kein anderer, als dieser unhaltbare, nunmehr entkräftete Beweis gegeben wurde, für den ist die Wahrheit jetzt so gut, als unerwiesen, er kann ihr nicht ferner sein Zutrauen mehr schenken.

b) Haben wir aber erst die Entdeckung gemacht, daß mehrere der uns gegebenen Beweise unhaltbar seyen: so argwöhnen wir, daß dieses auch bei den übrigen der Fall seyn dürfte; und so verlieren wir das Zutrauen auch selbst zu solchen Wahrheiten, deren Beweise wir bisher noch nicht entkräften konnten.

c) Viele schließen: weil die Beweise, welche man ihnen für gewisse Lehren gegeben, falsch und unhaltbar sind: so müßten diese Lehren wohl selbst unhaltbar und falsch seyn.

4. Da unhaltbare Beweise, von welcher Art sie auch seyn mögen, immer die eben erwähnten Nachtheile mehr oder weniger befürchten lassen: so ergibt sich, daß es nie, oder doch nur in den seltensten Fällen erlaubt seyn könnte, sich ihrer wissentlich zu bedienen; daß dieses wenigstens dort nie geschehen dürfe, wo man bei ihrem Gebrauche zugleich eine Lüge begehen, und z. B. ein Factum, das man für unerwiesen hält, doch für erwiesen, oder einen Schluß, den man für unrichtig hält, doch für richtig ausgeben müßte. Täuschungen nämlich, die nicht zugleich auch Lügen sind, können wohl manchmal, nie aber können Lügen erlaubt seyn.

* §. 56.

4. Irreligiöse Schriften.

1. Irreligiöse Schriften, d. h. Schriften, in denen Behauptungen, die der vollkommensten Religion mehr oder weniger widersprechen, oft mit den scheinbarsten Gründen vertheidiget werden, gibt es in einer, leider! nur zu großen Menge.

2. Die Entstehung solcher Schriften ist auch demjenigen, was ich (§. 46. 2. b. c.) gesagt, nicht eben unbegreiflich,

und wird aus Manchem, was erst in Zukunft gelegentlich, z. B. im 1. Hauptstück des 2. Haupttheiles vorkommen soll, noch begreiflicher werden.

3. Ihre Schädlichkeit ist theils nach ihrer eigenen, theils nach der Beschaffenheit derer, die sie zu lesen wagen, verschieden. Ein und dasselbe Buch dieser Art kann für gewisse Leser gefährlich seyn, Andern nicht nur unschädlich, sondern, wiewohl auf eine Weise, die der Verfasser schwerlich beabsichtigt haben möchte, selbst nützlich seyn. Die Wahrheit folgender Bemerkungen wird, wie ich hoffe, jeder Unparteiliche zugeben:

a) Bücher, die irrige Vernunftschlüsse enthalten, sind für alle diejenigen gefährlich, die nicht Scharfsinn genug besitzen, um das Irrige in diesen Schlüssen aufdecken zu können. Wer aber dieß vermag, kann solche Bücher ohne Schaden, wohl gar mit einem gewissen Nutzen lesen, in sofern als er durch Widerlegung ihrer Fehlschlüsse im Denken geübt, und in seiner bisherigen bessern Ueberzeugung noch mehr befestiget wird. — Nur müsse sich Niemand ohne hinlängliche Gründe zutrauen, daß er zu dieser letztern Classe von Lesern gehöre; denn in der That besitzen die wenigsten Menschen Scharfsinn und Übung im Denken genug, um einen jeden verdeckten Fehlschluß zu bemerken, und das, was eigentlich darin verfehlt ist, aufzudecken. Hiezu kommt noch, daß die Verfasser irreligiöser Schriften sich oft sehr feiner Kunstgriffe bedienen, um ihre Trugschlüsse desto scheinbarer zu machen, und die Aufmerksamkeit der Leser von dem, was darin irrig ist, desto gewisser abzulenken. Ich will hier einige der gewöhnlichsten in Kürze andeuten:

a) Sie tragen die falschesten Behauptungen mit dem Tone der festesten Zuversicht, und als ob es die ausgemachtesten Wahrheiten wären, vor. Dieß blendet den Leser, er meint, die Ursache, daß er die Wahrheit der hier ausgesprochenen Behauptungen nicht einsehe, müsse in seiner eigenen Blödigkeit liegen, glaubt, und ist betrogen.

- β) Sie führen berühmte Namen als Gewährsmänner an, und suchen dagegen unser Vertrauen auf die Einsicht oder Redlichkeit aller derjenigen, welche einst die entgegengesetzte Wahrheit behauptet hatten, herabzustimmen. Die Feinde des Christenthums, ein Manes, Celsus, Porphyrius u. A. sind ihnen lauter Weise; die Kirchenschriftsteller dagegen können sie kaum tief genug herabwürdigen.
- γ) Sie geben sich den Anschein der größten Unparteilichkeit, als ob sie die ruhigsten, die uneingegenommensten Forscher der Wahrheit wären.
- δ) Sie schieben das Falsche unvermerkt unter viel Wahres ein, oder
- ε) die Wahrheit, die sie verdächtig machen wollen, unter eine Menge der offenbarsten Ungereimtheiten. Sie vermengen z. B. den katholischen Lehrsatz von einem Reinigungszustande nach dem Tode mit allen den albernen Vorstellungen, die der gemeine Mann von einem Fegfeuer hat.
- ζ) Sie häufen nur lauter Einwürfe, und verschweigen dasjenige, was sich zu ihrer Widerlegung sagen ließe, oder sie führen auch wohl Widerlegungen an, aber nur solche, die leicht und unbefriedigend sind.
- η) Wenn sie dem Leser eine Meinung beibringen wollen, von der sie besorgen, sie dürfte im Anfange seinen Abscheu erregen, oder ihn wenigstens argwöhnisch machen: so verschweigen sie dieselbe vorsichtig, und tragen bloß die Bordersätze, aus denen sie sich von selbst als Schlusssatz ergibt, behutsam und an zerstreuten Orten vor. Der Leser, der nichts Arges ahnet, nimmt diese Bordersätze ohne viele Prüfung an, und leitet am Ende selbst die Folgerung aus ihnen ab, die sie ihm eigentlich beibringen wollten, und hängt dieser Folgerung nun um so fester an, da er sie für seine eigene Erfindung ansieht.
- θ) Dasjenige, was sie im Anfange nur bedingungsweise und unter bestimmten Voraussetzungen für einen ein-

zehnten Fall u. dgl. erwiesen, gebrauchen sie in der Folge, als wäre es allgemein dargethan worden.

- 1) Vorne versprechen sie, etwas erst später zu beweisen; später berufen sie sich auf den schon vorher gelieferten Beweis.
- a) Statt die Gründe einer gewissen Behauptung auf einmal vorzutragen, und ihre Uebersicht auf diese Art zu erleichtern, zerstückeln sie Alles, sprechen an zehnerlei Orten von einem und demselben Gegenstande, bringen die nämlichen Gründe unter verschiedener Einfleidung zu wiederholtenmalen vor. So weiß der Leser am Ende nicht mehr, wie viele und welche Gründe gebraucht worden sind; weil er sich aber erinnert, daß die Sache so oft besprochen worden ist: so bekommt er ein gewisses Vertrauen, und sieht die öftere Wiederholung einer Behauptung für einen Beweis derselben an.
- b) Bücher, die unrichtige historische Behauptungen vorbringen, sind allen denen gefährlich, welche den wahren Hergang der Sache nicht anderswoher richtiger kennen gelernt haben, und der hier vorkommenden Darstellung trauen. Nur wer so viel historische Kenntnisse hat, daß er jede in der Erzählung begangene Untreue sogleich gewahr wird, oder wer wenigstens der hier gegebenen Darstellung auf keinen Fall vertraut, der kann ein solches Buch ohne Nachtheil, aber doch kaum mit einem Nutzen lesen. Gegen historischen Betrug kann uns die größte Gewandtheit in der Aufdeckung versteckter Trugschlüsse nicht schützen. Auch läßt sich kaum erwarten, daß nicht selbst derjenige, der mit dem größten Mißtrauen liest, doch ein und das Andere annehmen werde; auch wer ausgebreitete historische Kenntnisse hat, wird nicht im Stande seyn, jede Unredlichkeit, die man sich in der Darstellung gewisser, anfangs nur unbedeutend scheinender Nebenumstände eines Ereignisses erlaubet, wahrzunehmen. Hiezu kommt, daß sich dergleichen Schriftsteller, um das Vertrauen der Leser desto gewisser zu gewinnen, nebst mehrerer (bei a.) schon erwähnter Kunstgriffe, auch noch folgender bedienen:

- α) Sie stellen sich an, als ob sie aus Furcht nicht Alles sagen dürften, was sie doch wissen, und lassen den unerfahrenen Leser so ungleich ärgere Dinge vermuthen, als sie sagen könnten.
- β) Um jene Wunder, die zur Bestätigung der göttlichen Offenbarung gewirkt worden sind, zweifelhaft zu machen, erzählen sie uns die unglaublichsten Wundergeschichten anderer Religionen, z. B. der heidnischen, und stellen sich an, als ob sie glaubten, daß diese letzteren eben so viele Beweise der Wahrheit für sich hätten, als jene ersteren.
- γ) Erzählungen, die mit den Lehren der göttlichen Offenbarung in einem entweder wirklichen oder nur scheinbaren Widerspruche stehen, oder die wenigstens ein nachtheiliges Licht auf sie werfen, geben sie allenthalben für völlig sichere Nachrichten aus, so unglaubwürdig auch öfters ihre Quellen sind; Nachrichten aber, welche der wahren Religion günstig sind, finden sie niemals strenge genug erwiesen, daß z. B. Kaiser Julian von einem Christen getödtet worden, daß auf dem römischen Stuhle einst eine Frauensperson, Johanna, gesessen, das Alles sind ihnen entschiedene Facta; ob aber Petrus wirklich zu Rom gewesen, ob Jesus in der That zu Bethlehem geboren worden, u. dgl. sind ihnen noch zweifelhafte Dinge.
- δ) Bücher endlich, welche die Leidenschaften des Lesens rege machen, und seinen Verstand durch seine Sinnlichkeit zu bestechen suchen, sind mehr oder weniger für einen Jeden gefährlich, am gefährlichsten aber für junge reizbare Gemüther. Aller Scharfsinn, und alle Kenntnisse, die Jemand haben mag, nützen ihm wenig, wenn seine Leidenschaften aufgereizt, und der sündhafte Wunsch in seinem Herzen erzeugt worden ist, die Fesseln der Religion zu zerbrechen. Nun schenkt er Allem, was irreligiöse Schriftsteller behaupten, seinen Beifall; nun sind die abgeschmacktesten Trugschlüsse, wenn sie der Religion widersprechen, die schlagendsten Beweise; und die unverschäm-

testen Eigen Enthaltung einer lange verborgenen Wahrheit. Die Kunstgriffe aber, die solche Schriftsteller anwenden, um die Gemüther ihrer Leser zum Nachtheile der Wahrheit einzunehmen, und sie erst lasterhaft zu machen, damit sie unglaublich werden, sind in der That empörend.

α) Noch eine der unschuldigsten Leidenschaften, die sie in's Spiel zu ziehen trachten, ist die Eitelkeit. Sie reden von der wahren göttlichen Offenbarung in den verächtlichsten Ausdrücken, spotten der Frömmigkeit und Tugend, schildern denjenigen, der noch an Himmel oder Hölle glaubt, als einen abergläubigen, blöden und schwachsinnigen Menschen, der keine Kraft besäße, sich von den Vorurtheilen seiner Jugend loszureißen u. s. w. Der Leser schämt sich, mit solchen Menschen in einerlei Classe zu stehen; er fürchtet, daß auch er selbst ein Gegenstand des Spottes werden würde, wenn er noch ferner gläubig bliebe; und aus falscher Schamhaftigkeit, aus bloßer Eitelkeit bekennt er sich zum Unglauben, und thut dieß um so eher, da er auf diese Art nicht nur dem Spotte entgeht, sondern auch die freigebigsten Lobpreisungen erfährt. Denn wer so gefällig ist, solchen Schriftstellern beizupflichten, der beweist Stärke des Geistes, der ist ein aufgeklärt Denker, und vorurtheilsfreier Mann, u. s. w.

β) Noch ungleich wirksamer, aber auch ungleich verderblicher noch ist die Leidenschaft der Wollust, welche nur zu viele Schriftsteller in ihren Lesern anzufachen suchen, um ihre Herzen von aller Religion am sichersten abwendig zu machen. Die üppigsten Schilderungen sinnlicher Luste sind es, die man in ihren Schriften, oft selbst in solchen, wo man nicht einmal einen Anlaß dazu erwarten möchte, antrifft, und von den sträflichsten Verirrungen des Geschlechtstriebes wird als von Dingen gesprochen, die sehr verzeihlich, ja am Ende wohl gar etwas Löbliches wären. Raum ist es möglich, Bücher von dieser Art zu lesen, ohne einigen Schaden zu nehmen; denn hat sich irgend ein

unreines Bild unserer Einbildungsraft einmal betrach-
tete: so ist es äußerst schwer, es wieder zu verbannen.

- d) Gewöhnlich werden die bisher aufgezählten Mittel und Kunstgriffe zur Verbreitung irreligiöser Gesinnungen vereint angewendet; und hieraus mag ein Jeder von selbst erachten, wie äußerst verderblich und gefährlich das Lesen irreligiöser Schriften fast allgemein, besonders aber in einem Alter seyn müsse, wo die Begriffe noch schwanken, wo keine Fertigkeit in der Entwirrung verwickelter Trugschlüsse, und keine ausgebreiteten Kenntnisse in irgend einem Fache verlangt werden können, wo endlich das Gemüth die größte Empfänglichkeit hat, sich von den Leidenschaften der Eitelkeit und der Wollust einnehmen zu lassen.

4. Ein Schriftsteller, der nicht aus Leidenschaft an der Wahrheit gewisser religiöser Lehren zweifelt, mag wohl zuweilen berechtigt seyn, seine Bedenklichkeiten auch selbst in öffentlichen Schriften vorzutragen; nur muß er es auf eine Weise thun, daß er lieber

- a) Niemand ärgere, d. h. Niemand eine Stütze der Tugend und einen Trost im Leiden raubt, ohne ihm etwas Besseres dafür zu geben. Auch darf er

- b) Niemand durch Scheingründe zu hintergehen suchen, alsbald sich keiner künstlich versteckten Fehlschlüsse bedienen, und keine historischen Unwahrheiten, absichtlich vorbringen, am allerwenigsten aber darf er es sich beikommen lassen,

- c) die Leidenschaften seiner Leser rege zu machen. Wie sträflich nun derjenige sey, der sich das Gegentheil von diesem Allen erlaubt, erhellet aus dem Schaden, den er hiedurch theils wirklich anrichtet, theils doch anrichten könnte. Der Eine sowohl als der Andere ist unberechenbar groß, wie Jeder zugeben wird, der in Erwägung ziehen will, in wie viel Hände oft solche Schriften gerathen; wie viele verderbliche Wirkungen auch nur ein einziges zweideutiges Wort zuweilen nach sich zieht; wie schwer dasjenige, was einmal geschrieben, und durch den

Druck verbreitet worden ist, wieder vertilgt werden kann; wie eine Schrift noch hinterbleibt, um fortwährend Böses zu stiften, wenn ihr Verfasser schon längst mit Tode abgegangen ist; wie eine solche Schrift oft nach Jahrhunderten erst nur noch mehr Schaden und Unheil anrichtet, als gleich bei ihrer Erscheinung; wie selbst ein nachheriger Widerruf dessen, was man in früherer Zeit gelehrt, selten im Stande ist, die schädliche Wirkung desselben aufzuheben, indem es sehr häufig geschieht, daß das Publicum wohl die Schrift, aber nicht ihren Widerruf liest, oder dem Eindrucke, den die erstere hervorbringt, mehr als den Warnungen der letzteren traut.

S. 57.

5. Ärgerliches Beispiel.

1. Auch eine, leider! nur zu gewöhnliche Art, wie Menschen sich an den religiösen Ueberzeugungen ihrer Mitmenschen versündigen, ist das ärgerliche Beispiel, das sie durch ihren eigenen Lebenswandel geben. Gewöhnlich pflegt man den Vorwurf eines ärgerlichen Beispiels nur solchen Personen zu machen, die ein sehr lasterhaftes Leben führen; allein, wenn wir die Sache etwas genauer betrachten, so müssen wir sagen, religiöses Aergerniß durch seinen Lebenswandel gebe ein Jeder, der nur in irgend einer Rücksicht durch seine Lebensweise verursacht, daß seine Mitmenschen in der Erkenntniß der vollkommensten Religion mehr oder weniger beirret werden; und dieß thut Jeder, der zu den Lehren der vollkommensten Religion ganz oder theilweise sich bekennt, und doch durch sein Leben beweist, daß er nicht auf derjenigen Stufe der Tugend und Glückseligkeit stehe, zu der er durch Benützung dieser Lehren in seinen Verhältnissen sehr wohl hätte gelangen können; also ein Jeder, der, wenn auch nicht lasterhaft, doch nicht so tugendhaft ist, als er es nach den Grundsätzen seines Glaubens billig seyn könnte und sollte; oder der zwar wohl tugendhaft, aber nicht ruhig und zufrieden, nicht froh und glücklich, sondern z. B. sehr trüb-sinnig ist, immer das Schlimmste erwartet, sich vor dem Tode

und vor der Zukunft fürchtet, über ein Jebes auch noch kleine Versehen, das er aus menschlicher Schwachheit sich beikommen läßt, sich ohne Maß beängstiget, u. s. w.

2. Ein solches Betragen hat nämlich folgende Nachtheile:

- a) Menschen, welche die innere Beschaffenheit der Religion, welcher derselbe zugethan ist, nicht anders woher genauer kennen, ziehen aus seinem Verhalten den Schluß, daß seine Religion die Fehler, die sie an ihm bemerken, entweder selbst erzeuge, oder doch wenigstens keine kräftige Gegenmittel wider sie habe. So erhalten sie also eine ganz falsche Vorstellung von dem Werth und der Brauchbarkeit dieser Religion für die Beförderung der Tugend und Glückseligkeit der Menschen, und geben sich eben deshalb auch keine Mühe, sie näher kennen zu lernen.
- b) Andere Menschen, denen die Lehren und Vorschriften dieser Religion genau genug bekannt sind, um einzusehen, daß der Wandel jenes Mannes nicht mit ihnen übereinstimme, gerathen auf die Vermuthung, er müsse im Herzen wohl gar nicht an die Wahrheit dieser Lehren glauben, weil er sich sonst in seinem Lebenswandel mehr nach ihnen richten würde; und sein vermeintlicher Unglaube macht sie in ihrem eigenen Glauben wankend. Dieß ist besonders der Fall, wenn es ein sehr gelehrter Mann ist, von dem man allgemein vermuthet, daß er die Gründe für oder wider die Wahrheit des Glaubens, zu dem er sich äußerlich bekennt, geprüft haben werde, z. B. ein Gottesgelehrter, ein Geistlicher.
- c) Ist solch ein Mann, dessen Leben nicht mit den Grundsätzen seiner Religion übereinstimmt, Erzieher oder Vater, oder lebt er nur sonst in einer genauen Verbindung mit Andern, besonders jungen Leuten: so steht sehr zu befürchten, daß diese, gesetzt, er trüge ihnen auch die richtigsten Begriffe vor, doch seinen Werken mehr, als seinen Worten folgen, d. h. daß sie die Fehler, die er in seiner eigenen Lebensweise begehet, aus Nachahmung annehmen werden (*Verba movent, exempla trahunt*);
dann

dann wird denn auch ihr Wandel nicht mit den Grundsätzen ihres Glaubens übereinstimmen, und auch sie werden religiöses Vergnügen geben.

§. 20.

6. Verläugnung des Glaubens.

1. Noch eine sehr wichtige Versündigung an den religiösen Ueberzeugungen Anderer ist die Verläugnung oder Abläugnung des Glaubens, d. h. eine durch ausdrückliche Worte, oder durch was immer für eine absichtliche Handlung von sich gegebene Erklärung, daß man eine gewisse religiöse Lehre nicht für wahr halte, die man doch in der That für wahr hält.

2. Eine solche Verläugnung oder Abläugnung des Glaubens ist

- a) erstlich schon eine Lüge, und bringt sonach alle die Nachtheile hervor, welche bei einer jeden Lüge, von welcher Art sie auch immer seyn mag, Statt finden. Durch eine jede Lüge wird nämlich das wechselseitige Zutrauen der Menschen unter einander geschwächt, und folglich alles das Gute verhindert, welches dieses Zutrauen bringen könnte.
- b) Eine Lüge aber, welche die Religion betrifft, und durch die man einen dem Menschen zuträglichen Glauben wider seine eigene Ueberzeugung für falsch erklärt, hat noch den eigentlichen Nachtheil, daß sie die Ausbreitung dieses Glaubens hindert.

Einwurf. Es kann gleichwohl Fälle geben, wo der Schaden, den wir durch die Verläugnung unsers Glaubens anrichten, weit geringer ist, als derjenige, den wir uns durch das Bekenntniß desselben zuziehen würden. Z. B. wenn wir darüber das Leben verlieren sollten. Ja zuweilen kann eine augenblickliche Verläugnung der Religion das einzige Mittel seyn, ein Leben zu erhalten, das wir in Zukunft eben nur zu einer um desto ungehinderteren Verbreitung derselben widmen wollen.

Antwort. Das Leben eines Menschen ist ein geringes Gut, verglichen mit den in das Unendliche sich erstreckenden Vortheilen, welche die Ausbreitung nur einer einzigen religiösen Wahrheit hervorbringt; derjenige aber, der seinen Glauben auf einige Zeit nur darum verläugnen wollte, um ihn dann ungehinderter verbreiten zu können, würde seinen eigenen Zweck vereiteln. Eben durch sein gegenwärtiges Verläugnen würde er seiner zukünftigen Anpreisung dieser Religion alle Glaubwürdigkeit benehmen. Wer auch nur einmal gelogen hat, findet in Zukunft nie wieder vollen Glauben. Dagegen ein für die Wahrheit der Religion bestandener Martyrertod macht auch die rohesten und gedankenlosesten Menschen aufmerksam auf dieselbe; Jeder fühlt sich gedrungen, den zu bewundern, der die Kraft hat, sein Leben für seinen Glauben zu geben. Jeder vermuthet im Voraus, daß eine Lehre, die solche Kraft verleiht, kein leerer Wahn seyn könne; man prüft sie, und wird gläubig. Die Richtigkeit dieser Bemerkung wird durch die bekannte Geschichte der schnellen Ausbreitung des Christenthums zur Zeit der blutigsten Verfolgungen desselben auf eine recht augenfällige Weise bestätigt.

Anmerkung. Daraus, daß eine eigentliche Ablängung seines Glaubens in keinem Falle erlaubt ist, folgt nicht, daß man zu einem offenen Bekenntnisse desselben überall verpflichtet wäre. Zwischen der Ablängung und dem Bekenntnisse einer Wahrheit gibt es noch einen Mittelweg, welcher im Schweigen besteht; denn wer von einer Wahrheit schweigt, der läugnet sie darum noch nicht. Zu einem offenen Bekenntnisse seines Glaubens ist man nur dann verpflichtet, wenn sich vermuthen läßt, daß es zur weiteren Verbreitung der Wahrheit etwas beitragen, und daß der Nutzen, der so hervorgeht, den Schaden überwiegen werde. Wann dieser Fall vorhanden sey, muß aus Betrachtung aller Umstände entschieden werden. Ich erinnere nur:

- a) daß dieser Fall nicht allemal dann schon vorhanden sey, wenn wir nur über unsere religiösen Meinungen befragt werden. Oft thut man dieß z. B. in der sichtbaren Absicht, um über unsere Erklärung zu spotten; da sind wir keineswegs verpflichtet, uns zu erklären, sondern wir sollen vielmehr die Frage auf eine fluge Art von uns ablehnen.
- b) Wenn man uns dagegen aus einer aufrichtigen Eruirungsbegierde, oder von Seite einer rechtmäßigen Obrigkeit,

also in ernstester Absicht befragt; ingleichen, so oft wir vorhersehen können, daß unsere Antwort Mehreren zu Ohren kommen werde, u. dgl.; dann sind wir allerdings schuldig, zur Rede zu stehen.

§. 59.

7. I n t o l e r a n z .

1. Man hat nicht selten versucht, durch Anbietung gewisser Vortheile, und noch weit öfter durch Androhung, ja auch durch wirkliche Zufügung verschiedener Uebel, z. B. durch Beschimpfungen, Verlust der Aemter, körperliche Züchtigungen u. dgl. zu bewirken, daß sich diejenigen, die eines andern Glaubens waren, zu dem, welchen man selbst für den wahren hielt, bekennen. Ein Verfahren der letztern Art, d. h. wenn man die Annahme einer Religion, durch Androhung, oder auch wirkliche Zufügung gewisser Uebel zu bewirken sucht, erhält den Namen der Intoleranz oder Unduldsamkeit. Da es inzwischen auch schon gefehlt ist, wenn man die Annahme einer Religion durch angebotene Vortheile *) zu bewirken sucht: so wollen wir von beiden Fehlern hier in Vereinigung sprechen.

2. Ich untersuche zuerst, woher es gekommen, daß man sich dieses fehlerhaften Betragens so oft schuldig gemacht habe.

a) Man hat geglaubt, daß man durch angetragene Belohnungen oder durch angedrohte Strafen die so natürliche Trägheit zum Denken überwinden müsse; *Vexatio dat intellectum*, sagen Juristen und Politiker. Und selbst der heil. Augustinus (*adversus Donatistas*) meinte: *Qui nescis, qua vi consuetudinis nullo modo mutari in melius cogitarent, nisi hoc terrore percussi sollicitam mentem ad considerationem veritatis intenderent.*

Anmerkung. Es ist allerdings wahr, daß die Menschen träge zum Nachdenken sind, und selbst zum Nachdenken über ihr eigenes Heil; es ist auch ferner wahr, daß man bemühet seyn müsse,

*) Könnte man diese Verfahrensart nicht Proselytenmacherei, Belehrungssucht nennen?

etwas zu thun, um diese ihre Trägheit zu überwinden; allein zu diesem Zwecke ist es nicht nöthig, eine Belohnung auf die Annahme, sondern es genügt völlig, sie nur auf das Anhören der religiösen Lehrsätze und ihrer Gründe zu setzen. Thut man ein Mehreres, so treten Nachtheile ein, die ich bald angeben werde.

- b) Man glaubte ferner, auch wenn man Anfangs nur eine erheuchelte Anhänglichkeit bewirke, so würde aus dieser doch mit der Zeit, besonders bei den Nachkommen eine recht herzliche hervorgehen.

Anmerkung. Auch dieses ist wahr; wie die Geschichte so mancher Völkerbekehrungen beweiset. Nur meine ich, daß derselbe Zweck, um den es sich bei solchen Bekehrungen eigentlich handelt, nämlich die Besserung und Beglückung der bekehrten Völker, durch Mittel von anderer Art, durch sanfte Belehrungen u. dgl. noch schneller und vollkommener hätte erreicht werden können.

- c) Zuweilen machte man sich auch eine etwas überspannte Vorstellung von jenen übernatürlichen Wirkungen, welche selbst eine bloß äußere, eine aus Furcht nur erzungene Annahme des wahren Glaubens hervorbringen müsse.

Anmerkung. Durch das katholische Christenthum wird diese Vorstellung durchaus nicht unterstützt; denn es erklärt ausdrücklich, daß eine wider Willen vollzogene Taufe gar keine Gültigkeit habe.

- d) Es ist uns allerdings an sich selbst unangenehm, zu erfahren, daß sich ein Anderer von unsern Meinungen nicht überzeugen läßt; denn dieß beleidiget

α) unseren Stolz; wir sehen, daß er nicht genug Zutrauen zu unsern Einsichten habe; es erregt

β) die Besorgniß, daß wir am Ende uns wohl gar selbst irren; es erschwert

γ) endlich doch jeden Falls unseren Umgang mit ihm. Diese Unannehmlichkeit lassen wir nun die Menschen selbst entgelten, und so verfolgen wir sie, wenn sie nicht gutwillig sich überzeugen lassen.

- e) Hierzu kommt noch, daß wir oft (richtiger oder unrichtiger Weise) glauben, es sey nur ihre eigene Schuld,

daß sie nicht überzeugt werden, es sey nur Unachtsamkeit auf unsern Vortrag, oder ein sträflicher Eigensinn, der von seinen Meinungen durchaus nicht abgehen will, u. dgl. Bei dieser Vorstellung glauben wir denn eine Art von Recht zu haben, solche Personen für ihre sittlichen Fehler zu strafen.

- f) Endlich ist nicht zu läugnen, daß man bei der Verfolgung der Andersdenkenden nur allzu oft auch eine erwünschte Gelegenheit fand, gewisse eigennützige Vortheile zu erreichen, z. B. Rache zu nehmen für eine persönliche Beleidigung, den Mitwerber um ein einträgliches Amt zu entfernen, sich durch das Vermögen des Verfeßerten selbst zu bereichern u. s. w.

3. Es ist ein, überhaupt zu sagen, schädliches Beginnen, sey es durch Anerbietung gewisser Vortheile, sey es durch Androhung verschiedener Uebel, bewirken zu wollen, daß Jemand den Glauben annehme, der uns der wahre dünkt.

- a) Erstlich ist Anwendung dieses Mittels allemal mit der Gefahr verbunden, der Andersdenkende dürfte sich aus bloßem Eigennutz oder aus bloßer Furcht vor zeitlichen Nachtheilen von unserem Glauben zu überreden suchen; oder wohl gar die Annahme desselben nur mit dem Munde heucheln, während er in der That etwas ganz Anderes glaubt. Beides wäre eine sehr unmoralische Handlung, zu deren Begehung wir unsern Nächsten keine Versuchung geben sollen.

- b) Durch dieses Mittel wird auch die gute Sache selbst nur verdächtig gemacht. Man denkt, eine Religion, der wir auf diese Art Anhänger werben wollen, müsse keine einleuchtende Gründe für ihre Wahrheit haben, oder es müsse doch irgend ein eigennütziger Zweck obwalten, der uns zur Ergreifung solcher Maßregeln verleitet.

- c) Was insbesondere den Gebrauch der Zwangsmittel oder die Intoleranz betrifft, so liegt es in der Natur der Sache, daß ein solches Verfahren in dem Gemüthe dessen, der so behandelt wird, den lebhaftesten

Unwillen gegen seine Unterdrücker erregt, und dieser Unwille muß dann selbst auf ihre Religion übergehen; auch diese muß ihm verhaßt werden, weil er sie als die veranlassende Ursache seiner Leiden ansieht.

d) Dieß Letztere muß besonders dann erfolgen, wenn der Mißhandelte glaubt, daß seine Verfolger sich ganz nach den Grundsätzen ihrer Religion richten, indem sie ihn verfolgen. Dann macht er nämlich den Schluß, daß eine Religion, welche die Menschen so grausam macht, die eine solche Verfolgung der Andersdenkenden erlaubt oder wohl gar befiehlt, unmöglich die wahre und Gott gefällige seyn könne.

4. Bei der Beurtheilung der Strafwürdigkeit dieses Verfahrens kommt es abermals darauf an, aus welcher Quelle es entsprungen. Wenn lediglich die bei 2. a, b und c genannten Irrthümer zu Grunde lagen, und wenn man nicht Schuld daran war, daß man das Irrige dieser Vorstellungen nicht einsah: so war das Böse, das man in dieser Meinung that, allerdings kein Verbrechen. Schon nicht mehr unschuldig kann eine Verfolgungssucht heißen, an welcher die bei 2. d erwähnten Beweggründe einigen Antheil haben. Abscheulich aber ist ein Verfahren zu nennen, das, wie in den Fällen, die bei 2. f angegeben sind, unter dem Deckmantel der Religion die schändlichsten eigennützigsten Absichten birgt.

E i n s c h a l t u n g.

Etwas über die kritische und einige neuere Philosophiën
in Deutschland.

S. 60.

Inhalt und Zweck dieser Einschaltung.

1. Unter den mancherlei philosophischen Systemen, die in der neueren Zeit zum Vorschein gekommen sind, ist jenes der kritischen Philosophie, deren Urheber Imm. Kant

war, eines von denen, die unsere Aufmerksamkeit am Meisten verdienen; und dieß zwar

- a) schon wegen der beträchtlichen Anzahl der Gelehrten, die diesem Systeme nicht nur vor mehreren Jahrzehenten, sondern selbst gegenwärtig, wenn auch nicht ganz, doch theilweise zugethan sind;
- b) wegen des Scharffsinnes, den der Erfinder unlängbar an den Tag gelegt hat;
- c) wegen der scheinbaren Gründlichkeit und Vollendung, welche er seinem Systeme, unter Anderem auch dadurch zu geben wußte, daß er die sämtlichen Begriffe und Lehren desselben in einen sehr innigen Zusammenhang, und in eine durch ihre Symmetrie ergözzende Ordnung setzte;
- d) wegen des Einflusses, den dieses System auf alle übrigen philosophischen Systeme, die seitdem in Deutschland erschienen sind, gehabt hat; denn alle sind durch jenes gleichsam veranlaßt, und daraus hervorgegangen.

2. Da nun dieses kritische System den Ansichten, die ich in diesem Unterrichte der Religionswissenschaft vortrage, gar häufig widerspricht: so wird es nicht genug seyn, daß ich der einzelnen abweichenden Lehren desselben bloß gelegentlich erwähne, und sie zu widerlegen bemühet bin; sondern es dürfte sich der Mühe verlohnen, an einem eigenen Orte auch die Hauptsätze, aus welchen jene einzelnen Lehren entspringen, im Zusammenhange vorzulegen; aber auch in gedrängter Kürze die Gründe, aus welchen ich diesen Sätzen nicht beipflichten kann, hinzuzufügen.

3. Dieser kurzen Prüfung der vornehmsten Grundsätze der kritischen Philosophie werde ich noch einige allgemeine Bemerkungen über den Geist, der in den meisten und beliebtesten Philosophien, die seit der Kant'schen vornehmlich nur in Deutschland erschienen sind, nachfolgen lassen.

S. 61.

Kurze Uebersicht des Kant'schen Systemes.

Aus Kant's Prolegomenen zu einer künftig aufzustellenden Metaphysik, aus seiner Logik, Kritik der reinen Ver-

kunst, u. m. a. Schriften dürfte sich barthun lassen, daß Folgendes eine nicht ungetreue Darstellung seiner Behauptungen sey.

1. Alle unsere Vorstellungen sind theils Anschauungen, theils Begriffe. Anschauungen werden als Vorstellungen erklärt, welche sich unmittelbar auf einen Gegenstand beziehen. Begriffe dagegen als Vorstellungen, die sich nur mittelbar, nämlich nur mittelst der Anschauung auf einen Gegenstand beziehen.

2. Alle Urtheile sind theils Erfahrungsurtheile theils Urtheile a priori. Letztere werden als solche erklärt, die nicht aus der Erfahrung entlehnt sind, ob wir gleich zum Bewußtseyn derselben nur durch Erfahrung gelangen. Als untrügliche Merkmale derselben wird Allgemeinheit und Nothwendigkeit angegeben.

3. Für eben so wichtig und vor ihm noch unbemerkt erklärte Kant die Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische. Die ersteren sind, wie er sich ausdrückte, solche, bei welchen das Prädicat in dem Subjecte schon enthalten ist, während in den synthetischen dem Subjecte ein Prädicat beigelegt wird, das man noch nicht in ihm gedacht hatte; daher er sie auch Erweiterungs-urtheile nannte. Das Urtheil: Alle Dreiecke sind Figuren, soll analytisch; die Urtheile: alle Körper sind schwer, alle Winkel in einem Dreiecke betragen zwei rechte u. dgl., soll synthetisch seyn.

4. Kant legte sich selbst die Frage vor, was uns zur Bildung dieser beiden Arten von Urtheilen berechtige? — Was nun zuvörderst die analytischen betrifft; so glaubte er, die Bildung dieser unterliege gar keiner Schwierigkeit, indem sie alle auf einem und eben demselben Grundsatz, nämlich auf dem bekannten Satz des Widerspruches oder der Identität (A ist A ; x ist entweder A oder Nicht A) beruhten.

5. Schwieriger erschien ihm dagegen die Erklärung der Möglichkeit eines synthetischen Urtheiles. Da man hier dem Subjecte ein Prädicat beilegt, welches in dem Begriffe desselben doch ganz und gar nicht liegt: so soll sich die Frage,

was uns zu dieser Verbindung gleichwohl veranlassen und berechtigen könne? nicht anders beantworten lassen, als durch die Voraussetzung, daß wir das Prädicat in einer Anschauung, die wir mit dem Begriffe des Subjectes verbinden, antreffen. Und also soll sich die Möglichkeit aller synthetischen Urtheile nur auf Anschauungen gründen, die wir mit dem Begriffe des Subjectes verbinden. Wir legen z. B. dem Begriffe Körper, das in ihm selbst gar nicht enthaltene Prädicat schwer bei, weil wir in jeder concreten Anschauung, die wir mit dem Begriffe Körper verbinden, das Merkmal der Schwere antreffen.

6. Aus dieser Erklärung der Sache ergab sich, daß wir nur über solche Gegenstände synthetisch urtheilen können, von welchen wir Anschauungen haben.

7. Zur Bildung eines empirisch = synthetischen Urtheiles ist keine andere, als eine bloß empirische Anschauung nöthig; soll aber das Urtheil a priori seyn: so muß auch jene Anschauung, welche dasselbe vermittelt, eine apriorische seyn. Und folglich muß es, wenn apriorische Urtheile möglich seyn sollen, auch apriorische Anschauungen geben.

8. Die meisten Lehrsätze der reinen Mathematik (Arithmetik und Geometrie), ingleichen der reinen Naturwissenschaft (Mechanik) sind offenbar synthetisch. In ihrer Wahrheit aber kann kein vernünftiger Mensch zweifeln; und darum ist entschieden, daß es für diese zwei Wissenschaften synthetische Urtheile a priori gebe.* Die apriorischen Anschauungen aber, durch welche diese Urtheile vermittelt werden, sind keine anderen, als die Zeit und der Raum. Zeit und Raum sind keineswegs, wie manche ältere Philosophen geglaubt, Dinge an sich; auch nicht, wofür sie Leibnitz ausgab, bloße Verhältnisse, (also Begriffe); sondern Anschauungen; doch nicht empirische, sondern rein apriorische, wie dieß aus ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhellen soll; denn es ist schlechterdings unmöglich, sich eine Erscheinung in unserm Gemüthe (oder Innern) zu denken, die nicht in Zeit und eine Erscheinung außerhalb Unser, die nicht in Zeit und Raum wäre. Die

Zeit also ist die Bedingung oder Form aller innern; der Raum aller äußern Erscheinungen.

9. Hierdurch nun glaubte Kant, die Möglichkeit synthetischer, und dabei doch apriorischer Urtheile über solche Gegenstände, welche in Zeit und Raum erscheinen, d. h. welche von sinnlicher Art, oder Gegenstände einer möglichen Erfahrung sind, hinlänglich aufgeklärt zu haben.

10. Zum Ueberflusse fügte er dieser Erklärung noch eine (wie er sich rühmte) ganz vollständige Aufzählung aller rein apriorischen und zugleich einfachen Verstandesbegriffe (Kategorien) bei, aus welchen alle übrigen apriorischen Begriffe zusammengesetzt seyn sollten. Wenn man aus einem Urtheile, sagte er, Subject und Prädicat, d. h. die Materie desselben, welche in jedem eine andere ist, hinwegdenkt: so bleibt nur noch die Form desselben übrig; z. B. alle A sind B. Auch diese Form ist bei allen Urtheilen nicht dieselbe. Jeder eigenen Form des Urtheilens aber liegt irgend ein anderer, rein apriorischer und einfacher Verstandesbegriff zu Grunde. In dem erwähnten Urtheile z. B. der Begriff der Allheit. Wenn man daher alle mögliche Formen der Urtheile aufstellt: so wird man aus ihnen alle einfachen Verstandesbegriffe oder Kategorien erkennen. Nun suchte Kant vermittlest einer sehr künstlichen Classification zu zeigen, daß es in Allem gerade zwölf Formen der Urtheile gebe:

- | | |
|--------------------------|--|
| Der Quantität nach drei: | allgemeine,
besondere, und
einzelne. |
| Der Qualität nach drei: | bejahende,
verneinende, und
limitirende. |
| Der Relation nach drei: | kategorische,
hypothetische, und
disjunctive. |
| Der Modalität nach drei: | problematische,
assertorische, und
apodictische. |

Aus diesen Formen der Urtheile soll sich nun folgendes Verzeichniß aller ursprünglich reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien ergeben:

- a) drei Kategorien der Quantität: Allheit,
Vielheit,
Einheit.
- b) drei Kategorien der Qualität: Realität,
Negation,
Limitation.
- c) drei Kategorien der Relation: Substanz und Adhärenz,
Ursache und Wirkung,
Wechselwirkung.
- d) drei Kategorien der Modalität: Möglichkeit u. Unmöglichkeit,
Daseyn und Nichtseyn,
Nothwendigkeit u. Zufälligkeit.

11. Ueber Gegenstände, die weder im Raume noch in der Zeit erscheinen, sondern von übersinnlicher Art sind, z. B. über Gott, über unsere Seele u. dgl. sollen eben darum, weil es uns in Betreff solcher gänzlich an Anschauungen mangelt, auch gar keine synthetischen Urtheile möglich seyn.

12. Gleichwohl besitzen wir Begriffe, oder, genauer zu reden, Ideen von einigen dergleichen übersinnlichen Gegenständen, als die Idee von Gott, von einem Weltganzen, von einer Seele, von ihrer Freiheit und Unsterblichkeit u. dgl. Wie aber die Gegenstände, die diesen Ideen entsprechen, an sich beschaffen seyen, ja ob es überhaupt dergleichen Gegenstände gebe, darüber sollen wir mittelst der theoretischen Vernunft gar nichts entscheiden können; sondern bloß analytische Sätze, die unsere Erkenntniß nicht erweitern, z. B. Gott ist Gott, sollen wir über dergleichen Gegenstände zu fällen berechtigt seyn.

13. Die Unmöglichkeit, über diese Gegenstände synthetisch zu urtheilen, soll auch der ärmliche Zustand bestätigen, in welchem sich die ganze Metaphysik, d. h. die Lehre von den übersinnlichen Gegenständen, nämlich die Ontologie, die natürliche Theologie, die Kosmologie und Psychologie bis

auf den heutigen Tag befindet. Denn während man in den zwei Wissenschaften, die einen sinnlichen Gegenstand haben, (der Mathematik und reinen Naturwissenschaft) schon seit Jahrtausenden in dem Besitze unbestrittener Wahrheiten ist, konnte man in der Metaphysik noch keinen festen Schritt fassen, noch keine einzige Wahrheit aufstellen, die nicht von Andern mit eben so starken Gründen bestritten und widerlegt worden wäre. Ja Kant behauptete im Ernst, daß die Vernunft, sobald sie es wagen will, die Begriffe und Grundsätze des Verstandes (die Kategorien) auch auf übersinnliche Gegenstände anzuwenden, viermal zwei einander ganz widersprechende Sätze (Antinomien) mit gleich wichtigen Gründen beweisen könne, nämlich:

1. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und auch bestimmte Grenzen im Raume; und: sie hat keinen Anfang in der Zeit, und keine Grenzen im Raume.
2. Jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen; und es gibt nichts Einfaches in der Welt.
3. Nebst dem Gesetze der Causalität gibt es noch ein Gesetz der Freiheit in der Welt; und: es gibt keine Freiheit, sondern Alles erfolgt nach den Gesetzen der Nothwendigkeit.
4. Es gibt ein schlechthin nothwendiges Wesen; und: es gibt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen.

14. Nichts desto weniger soll es, wenn auch nicht durch theoretische Vernunft, oder auf dem Wege der Erkenntniß, dennoch auf einem andern Wege, durch praktische Vernunft möglich seyn, über alle diese Gegenstände zur völligen Gewißheit zu gelangen. Es ist nämlich ein unlängbares Factum in unserem Selbstbewußtseyn, daß es ein Sollen (eine Pflicht, ein Sittengesetz) für uns gebe. Alles dasjenige nun, was uns zum Behufe dieses Sollens schlechterdings nothwendig ist, das müssen wir praktisch für wahr halten oder glauben. Und dieser praktische Glaube ist nicht etwa schwankend und ungewiß, sondern er gewährt die völlige (obgleich nicht logische, doch moralische) Gewißheit und Ueberzeugung; und steht in dieser Rücksicht dem festesten theo-

retischen Wissen nicht nach, sondern er unterscheidet sich von diesem nur in dem Grunde, auf welchem er beruht. Das Wissen nämlich beruht auf Anschauung, das Glauben aber auf praktischer Vernunft oder auf dem Factum in unserem Selbstbewußtseyn, daß es ein Sollen gibt.

15. Der Inhalt des Sollens, oder die Forderung der praktischen Vernunft ist nun die Realisirung des höchsten Gutes (die Zustandbringung des höchst möglichen Grades der Tugend, und einer ihr entsprechenden Glückseligkeit). Alles also, was immer nothwendig vorhanden seyn muß, damit das höchste Gut zu Stande kommen könne, davon müssen wir glauben, daß es vorhanden sey. Die Realisirung des höchsten Gutes aber ist durchaus unmöglich ohne Freiheit, Gott und Unsterblichkeit: daher können und müssen wir mit aller Gewißheit glauben, daß wir frei sind, daß ein Gott sey, und daß unsere Seele unsterblich sey. Diese drei Wahrheiten nannte nun Kant die Postulate der praktischen Vernunft, und meinte, daß uns von übersinnlichen Dingen kein Mehreres zu wissen nothwendig sey.

§. 62.

Beurtheilung dieser Lehren.

1. Daß alle Vorstellungen entweder Anschauungen oder Begriffe sind, gebe auch ich zu; nur dürfte ich unter Anschauung nicht ganz dasselbe verstehen, was Kant, indem ich bei einer jeden Vorstellung zur Anschauung nur das allein, was in ihr individuell ist; Alles dagegen, was sie mit andern gemein haben kann, schon zum Begriffe rechne. So' zähle ich in der Vorstellung von dieser Farbe, oder von diesem Schmerz, die Vorstellungen Farbe und Schmerz schon zum Begriffe. Alles, wofür die Sprache ein Wort besigt, gehört eben deshalb schon zu den Begriffen; denn Worte erfindet man nicht für eine einzige Vorstellung, sondern für eine Vorstellung, die öfters wiederkehrt, die sich auf Vieles anwenden läßt, kurz für Begriffe.

2. Die Eintheilung der Urtheile in Erfahrungsurtheile und apriorische habe ich gleichfalls schon oben angenommen, und nur auf eine etwas andere Weise erklärt.

3. Dafür, daß uns Kant auf den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen (von denen man zwar schon bei Aristoteles einige Spuren findet) aufmerkamer gemacht hat, sollte man ihm, wie ich glaube, viel Dank wissen; nur hat er (meinem Dafürhalten nach) diesen Unterschied noch immer nicht deutlich genug aufgefaßt, und nicht gehörig angewendet. Ich denke mir ihn ohngefähr so. Alle Begriffe sind entweder einfach, oder aus mehreren einfachen zusammengesetzt. Ist nun das Prädicat eines Urtheiles Einer von den Bestandtheilen, aus welchen der Begriff des Subjects zusammengesetzt ist, so heißt das Urtheil analytisch, und wenn es ganz dasselbe mit dem Subjecte ist, identisch. So ist z. B. das Urtheil: Ein rechtwinkeliges Dreieck ist ein Dreieck, analytisch; das Urtheil: Ein Dreieck ist eine dreiseitige Figur, identisch. Jedes andere Urtheil dagegen, d. h. jedes Urtheil, in welchem das Prädicat keiner von den Bestandtheilen des Subjects ist, nennt man synthetisch. Nach dieser Erklärung läßt sich sehr leicht beweisen, daß es synthetische Urtheile gebe; weil ja auch Urtheile gebildet werden können, deren Subjectbegriff eine einfache Vorstellung ist. Der Behauptung, daß es sich in der Wissenschaft nicht sowohl um analytische, als vielmehr um synthetische Urtheile handle, pflichte auch ich bei; ja ich glaube, daß bloß analytische Sätze in einer Wissenschaft gar nicht aufgestellt zu werden verdienen.

4. Daher möchte ich denn auch die Sätze der Identität oder des Widerspruches, und mehrere andere dergleichen Sätze, mit denen man in den speculativen Wissenschaften so viel Aufsehens gemacht hat, in Zukunft lieber ganz beseitiget sehen. Statt zu sagen, daß sich die analytischen Sätze auf den Satz des Widerspruches gründen, möchte ich vielmehr sagen, daß sie nichts Anderes als specielle Beispiele von diesem Satze sind.

5. Doch dieses Alles wäre von sehr geringer Wichtigkeit; allein der folgenreichste Irrthum in dem Systeme der kritischen Philosophie ist meiner Meinung nach die Art, wie Kant die Möglichkeit synthetischer Urtheile erklärte.

a) Zwar ist wohl nicht zu läugnen, daß viele Urtheile, namentlich alle sogenannte Erfahrungsurtheile durch

Anschauungen vermittelt werden; und ich habe die Art, wie dieses meiner Meinung nach geschieht, schon oben (S. 14.) an einem Beispiele erläutert. Sind mehrmals Anschauungen von einer solchen Art, daß wir sie sämmtlich unter den Begriff A (z. B. hellroth) subsumiren konnten, in uns entstanden, und hatten wir zu gleicher Zeit mit ihnen jedesmal auch gewisse andere Anschauungen, welche wir unter den Begriff B (z. B. Schmerz) subsumiren konnten: so berechtigt uns dieses zu dem Urtheile: Derselbe Gegenstand x, welcher die Ursache der unter dem Begriffe A stehenden Anschauungen ist, ist wahrscheinlich auch die Ursache der unter dem Begriffe B stehenden Anschauungen. Der Gegenstand, der die Ursache von der Empfindung des Hellrothen war, oder das Hellrothe ist wahrscheinlich auch die Ursache von der Empfindung des Schmerzes; oder das Hellrothe verursacht Schmerz. Von dieser Form sind alle Erfahrungsurtheile; nimmermehr aber kann auf diese Weise ein Urtheil a priori, ein reiner Begriffssatz, entstehen.

- b) Wie unstatthaft die Kant'sche Erklärungsart der Entstehung unserer reinen Begriffsurtheile sey, zeigt sich auf folgende Art. Um das synthetisch-apriorische Urtheil: Alle S sind P, zu bilden, verbinde ich (heißt es nach ihm) mit dem Begriffe des Subjectes S irgend eine Anschauung, in der ich das Prädicat P, und zwar, wenn meine Anschauung eine rein apriorische ist, mit dem Gefühle entdecke, daß dieß P allen unter S stehenden Anschauungen zukomme; und daher lege ich es dem ganzen S bei, und sage: Alle S sind P. — Hiegegen erinnere ich nun: in einer Anschauung könne nie ein Begriff (P) enthalten seyn, sondern höchstens könne geschehen, daß sich zu gleicher Zeit mit jener Anschauung, welche sich unter den Begriff S subsumiren läßt, in unserm Gemüthe noch eine andere Anschauung einstellt, welche sich unter den Begriff P subsumiren läßt, und die somit den Begriff P in uns anregt. Allein durch diesen Umstand, durch diese gleichzeitige Erscheinung zweier Anschauungen in meinem Bewußtseyn, deren die

Eine unter den Begriff S, die andere unter den Begriff P gehört, werde ich noch gar nicht berechtigt, den Begriff P Gegenständen, welche sich unter den Begriff S subsumiren lassen, allgemein beizulegen; sondern erst, wenn die erwähnten Anschauungen sehr oft in unser Bewußtseyn gleichzeitig eintreten, schließen wir, hier bloß mit Wahrscheinlichkeit, und in einem Urtheile, daß ein empirisches ist, auf den Zusammenhang zwischen S und P. Dieses gesteht auch Kant selbst ein; doch nur bei empirischen Anschauungen; ein Anderes aber soll es bei den apriorischen Anschauungen seyn. Allein ich sehe den Unterschied durchaus nicht ein, der zwischen apriorischen und empirischen Anschauungen Statt finden soll, um bei den ersteren jenen Schluß zu rechtfertigen, der bei den letztern nicht angeht. Freilich beruft sich Kant auf ein gewisses Bewußtseyn oder Gefühl der Nothwendigkeit, welches die apriorische Anschauung begleite; aber ist solch ein Bewußtseyn oder Gefühl wohl etwas Anderes, als selbst schon ein (dunkel gedachtes) Urtheil, und dieß zwar ein synthetisches? Und so dreht sich denn (wie ich glaube) diese Erklärung der Entstehungsart der synthetischen Urtheile in einem Zirkel.

c) Da ich nun diese Kant'sche Erklärung verwerfe, so muß ich wohl eine andere geben. Wie ich mir die Entstehung der synthetischen Erfahrungsurtheile denke, ist bereits gezeigt. In Rücksicht der reinen Begriffsurtheile aber unterscheide ich die Wahrheit an sich selbst, und unsere Erkenntniß von derselben.

α) Was die Wahrheit an sich belangt: so sind die meisten reinen Begriffswahrheiten, namentlich alle, deren Subject oder Prädicat ein zusammengesetzter Begriff ist, Folgewahrheiten, d. h. sie haben ihren Grund in gewissen anderen. So hat z. B. die Wahrheit, daß im gleichschenkeligen Dreiecke die Winkel an der Grundlinie gleich sind, ihren Grund in den zwei andern Wahrheiten: daß zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel ein Dreieck bestimmen, und daß es nur Einen Winkel im Dreiecke gibt, der einer gegebenen

beiden Seite desselben entgegensteht. Nun gibt es aber auch Grundwahrheiten, d. h. Wahrheiten, die keinen weitem Grund ihrer Wahrheit haben. Bei diesen ist es denn auch ungereimt, nach einem Grunde zu fragen. Ist das Urtheil: Alle S sind P eine solche Grundwahrheit: so kann auf die Frage, warum dem Subjecte S das Prädicat P zukomme? nichts Anders erwiedert werden, als: Weil es das Subject S und kein anderes ist.

ß) Betreffend die Möglichkeit unserer Erkenntniß apriorischer Wahrheiten; so werden wir

a) auf viele derselben schon durch die Erfahrung (auf die schon beschriebene Weise) geleitet; erkennen sie aber dann auch nur mit Wahrscheinlichkeit.

b) Diejenigen aber, die Folgewahrheiten sind, lernen wir häufig durch die Einsicht in ihre Gründe kennen. Wenn wir z. B. die beiden Wahrheiten erkennen, aus welchen eine dritte folgt: so sehen wir auch diese ein.

c) Grundwahrheiten endlich erkennen wir zu Folge der Vorstellung, die wir uns von den Begriffen derselben machen. So erkennen wir, daß alle S die Eigenschaft P haben, kraft dessen, daß wir uns eine richtige Vorstellung von dem Begriffe S erworben haben. — Dieß aber noch weiter zu erklären, ist eine Unmöglichkeit, indem die Sache selbst eine ganz einfache Verrihtung unserer Urtheilskraft ist.

6. Falsch ist daher (meiner Ueberzeugung nach) die absprechende Behauptung Kant's, daß wir nur über solche Gegenstände synthetisch urtheilen können, von welchen wir Anschauungen haben. — Ich behaupte vielmehr, daß wir über alle Gegenstände, von welchen wir nur Begriffe haben, eben kraft dieser Begriffe auch gewisse Urtheile und zwar mitunter auch synthetische zu fällen im Stande sind. Denn einen gewissen Begriff S haben, heißt doch nichts Anderes, als ihn von anderen T, U, V... unterscheiden; und dieß wieder heißt nichts Anders, als ihm oder vielmehr den unter

ihm enthaltenen Gegenständen gewisse Beschaffenheiten (Prädicate) beilegen und andern absprechen, also Urtheile fällen, in welchen er die Subjectvorstellung bildet.

7. Wurde bereits widerlegt in 5.

8. und 9. Die von Kant aufgestellte, und seit dem fast allgemein angenommene Behauptung, daß Zeit und Raum Anschauungen wären, und daß die mathematischen Wahrheiten nicht aus Begriffen, sondern aus diesen Anschauungen erwiesen würden, dünkt mir ganz falsch zu seyn. Ich halte Zeit und Raum mit Leibniz für bloße Verhältnisse, und zwar ist mir die Zeit dasjenige Verhältniß, das als Bedingung zur Veränderung nothwendig ist, d. h. das die Bedingung enthält, unter welcher einem und eben demselben wirklichen Gegenstande mehrere einander widersprechende Beschaffenheiten zukommen können; der Raum, oder vielmehr die Orte der Dinge aber sind nur diejenigen Verhältnisse unter denselben, welche den Grund enthalten, daß sie bei diesen und jenen Kräften, in dieser und jener Zeit, gerade so, und nicht anders, auf einander einwirken. Aus diesem Begriffe von Zeit und Raum lassen sich alle Eigenschaften derselben, d. h. die ganze Chrono- und Geometrie ableiten, ohne daß man je nöthig hätte, sich auf eine sogenannte Anschauung zu berufen; obgleich ich gestehe, daß dieses viel bequemer sey, als das Beweisen aus bloßen Begriffen. Daß aber die Arithmetik, wie Kant behauptete, auf der Vorstellung der Zeit beruhe, scheint mir ein offener Irrthum. Die Zeitlehre (Chronometrie) ist es, die mit der Zeit sich beschäftigt, mit der Lehre der Arithmetik dagegen hat der Begriff der Zeit gar nichts zu schaffen.

10. Ich glaube keineswegs, daß die Kant'sche Tafel der Kategorien alle einfachen Begriffe umfasse; auch dünkt mir, daß mehrere Begriffe, die sie enthält, schon nicht mehr einfach, sondern zusammengesetzt sind. Mir dünkt auch die logische Classification der Urtheile, aus der Kant seine Kategorien ableitete, sehr fehlerhaft zu seyn. So sind mir z. B. die besonderen Urtheile nur anders ausgedrückte Möglichkeitsurtheile; manche

hypothetische sind gleichfalls nur im Ausdrucke von kategorischen verschieden, u. s. w.

11. Schon darum, weil wir im Besitze der Begriffe Gott, Seele u. s. w. sind, können wir auch gewisse (nicht bloß analytische) Urtheile über die durch diese Begriffe bezeichneten Gegenstände fällen.

12. Die Kant'sche Behauptung, daß wir über die übersinnlichen Gegenstände nichts urtheilen können, widerspricht nicht nur dem gesunden Menschenverstande, sondern Kant selbst hat sich bei dieser Gelegenheit in einen argen Widerspruch verwickelt. Er zählte nämlich unter diese übersinnlichen Gegenstände auch die Dinge, welche die Ursachen der Erscheinungen sind, die wir haben, die sogenannten *Noumena*, und nahm das Daseyn solcher Dinge überall an, welches er doch, zu Folge des eben Gesagten, nicht hätte thun sollen, weil schon die Annahme des Daseyns eines Dinges ein Urtheil über dasselbe ist; und noch offener ist die Behauptung, daß wir über diese Dinge an sich nicht zu urtheilen vermögen, schon selbst ein Urtheil über diese Dinge.

13. Die Fortschritte, welche die Mathematik und die reine Naturwissenschaft gemacht, während die Metaphysik bis auf den heutigen Tag in einem so ärmlichen Zustande verblieben ist, lassen sich wohl auch auf eine andere Weise erklären; vornehmlich daraus, weil die Richtigkeit der meisten Lehrsätze der Mathematik und reinen Naturwissenschaft durch die Erfahrung erprobt werden kann. Das Blendwerk jener vier Antinomien aber verschwindet bei einer genauen logischen Beleuchtung der Beweise; weil sich dann jedesmal zeigt, daß der Beweis des Einen von den zwei widersprechenden Sätzen, oder wohl gar, daß die Beweise beider fehlerhaft sind.

14. Die von Kant vorgeschlagene Aushülfe durch die praktische Vernunft taugt meiner Einsicht nach zu nichts, als daß sie zeigt, wie unwiderstehlich sich dem gesunden Menschenverstande die Wahrheit von Gottes Daseyn, und einige andere Wahrheiten aufbringen müssen, indem selbst derjenige Philosoph, der aus einem Irrthume seiner Philoso-

phie keine haltbare Gründe für diese Wahrheiten zu finden wußte, dennoch bloß darum, weil er ein rechtschaffener Mann war, der seinem innersten Gefühle nicht widersprechen wollte, eingestehen mußte, daß er an einen Gott, an Freiheit und Unsterblichkeit glaube.^{*)}

15. Die Unstatthaftigkeit der Methode des Postulirens dürfte (im 4. Hauptstück dieses Haupttheiles) dargethan seyn.

Anmerkung. Das ganze Kant'sche System, besonders aber die inconsequente Behauptung desselben von der Subjectivität aller unserer Urtheile (Nr. 12.) hätte (meinem Dafürhalten nach) gar nicht zum Vorschein kommen können, wenn Kant den Anfang des Philosophirens dort angenommen hätte, wo er (nach meiner Meinung) einzig genommen werden sollte. Der Philosoph muß nämlich schlechterdings nichts als schon bekannt und ausgemacht voraussetzen, nicht einmal, wie Kant, sein eigenes Daseyn, noch weniger das Daseyn gewisser anderer Gegenstände, welche Vorstellungen in ihm hervorbringen. Er kann also, wie ich glaube, nirgends, als von der Behauptung anfangen, daß es Wahrheiten überhaupt gebe. Dieß muß man ihm nothwendig zugestehen, weil die entgegengesetzte Behauptung sich selbst widerspricht. Er untersucht nun die Natur dieser Wahrheiten, findet, daß sie in einem gewissen objectiven Zusammenhange mit einander stehen, d. h. sich zu einander wie Gründe und Folgen verhalten, u. s. w., dieß Alles, ohne noch sich selbst als denkendes Wesen dabei vorauszusetzen, oder mit einzumengen. Hierauf versucht er dann das System aller dieser Wahrheiten nach ihrem objectiven Zusammenhange darzustellen; und erst, wenn er zur Darstellung der sogenannten empirischen Wahrheiten kommt, erfährt er, daß es ein Ich und Dinge außerhalb dieses Ichs gebe u. s. w. Die Frage Kant's (4), was dieses Ich zur Bildung seiner Urtheile berechtige? wenn sie nicht etwa von irgend einem einzelnen, sondern von den gesammten Urtheilen desselben verstanden werden soll, ist, meiner Meinung nach, ungereimt, und soll gar nie aufgeworfen werden; denn wer so fragt, der zweifelt, ob irgend Eines seiner Urtheile

*) Daß' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftigeres mehr zu erwidern: Schieben Sie's Einem geschwind in das Gewissen hinein.

objectiv wahr sey, und will dieß eben erst untersuchen; und doch, wie kann er das, wenn er nicht während der Untersuchung selbst sich die Fähigkeit, objectiv wahre Urtheile zu bilden, zutraut?

§. 63.

Einige Bemerkungen über die neueste Art des Philosophirens in Deutschland.

1. So ausgebreitet der Beifall war, den sich die kritische Philosophie, vornehmlich durch die Bemühungen eines Reinhold, Joh. Schulz, G. Erh. Schmid, Mallin, Wendavid, Heidenreich, Snell, Kießewetter, Buhle, Tieftrunk, u. m. A. nach und nach in ganz Deutschland erwarb, so kurz war seine Dauer. Sehr frühzeitig wurde bemerkt, daß Kant, da er von dem Factum des Bewußtseyns ausging, zweierlei Dinge, ein Gemüth, in welchem sich dieß Bewußtseyn vorfindet, und Dinge außerhalb desselben, die das Bewußtseyn anregen, vorausgesetzt habe. Auch fühlte man die Unvollkommenheit der Art, wie Kant die drei wichtigen Wahrheiten des Daseyns Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit vermittelt der praktischen Vernunft postulire, ingleichen das Gefünstelte seiner Deduction der Kategorien. Besonders aber war die enge Grenze, die Kant dem theoretischen Vernunftgebrauche anwies (das bloße Feld einer entweder wirklichen oder doch möglichen Erfahrung) viel zu beschränkend für das freie Emporstreben des menschlichen Geistes, als daß man nicht auf alle Weise gesucht haben sollte, sich dieser Fesseln wieder zu entledigen. Und so erschienen dann von Zeit zu Zeit neue Versuche von philosophischen Systemen, von denen jedoch keines so glücklich war, einen sehr ausgebreiteten Anhang zu finden.

2. Da es nicht möglich ist, diese verschiedenen Systeme, deren Anzahl sich mit jeder Messe vermehret, im Einzelnen näher zu beschreiben: so werde ich mir bloß einige allgemeine Bemerkungen über den Geist erlauben, der in den meisten derselben und vornehmlich in denjenigen wehet, die am Beliebesten sind.

a) Je mehrere einander wechselseitig umstoßende Systeme man in so kurzer Zeit entstehen und wieder ver-

gehen sah, um desto mehr, hätte man glauben sollen, werde ein Jeder, der im Begriffe stand, ein neues zu Tage zu fördern, besorgen, daß auch das seinige ein gleiches Schicksal mit den bisherigen erfahre; um desto bedächtiger werde er zu Werke gehen; um die selbe ankündigen. Von neuester Zeit fast durch Fast Jeder trat im Ton, daß er und er allein und, was das Lächerliche versteht, hörte man selbst eigenes System schon hatten. Die bescheidene es ist mir gegenwärtlich u. s. w. sind diesen behaupten sogar im Ernste weisen nicht, zu meinen nicht zu übereilen, seine einer Wissenschaft, wo weise, etwa in einzelnen um erst das Urtheil dazu zu hören und zu benützen einem schon vollendeten wenigstens das Ansehen eines solchen sey; u. s.

- b) Eine der merkwürdigsten unserer Zeit ist es, daß sie der Logik, namentlich und deutlich zu erklären, in welcher Bedeutung nehme, dann deutlich an man dieß behaupte u. s. oder sie wenigstens sehr selten bleibt der Leser in Sinne das, was er eben solle; muß dieß erst in des Ganzen zu errathen stimmten, sondern nach Umständen bald dahin bald dort.

hin schwankende Begriffe auf; weiß in den wenigsten Fällen, ob, was auf eine gewisse Behauptung unmittelbar folgt, schon der Beweis derselben, oder nur eine Erläuterung, oder wohl gar schon eine Folgerung aus ihr, ob es der einzige Beweis seyn solle, den der Verfasser kennt, oder ob er noch andere im Vorrath habe, u. s. w. Die sogenannte mathematische Methode, durch welche dieß Alles sonst vermieden wurde, erklärt man in unserer Zeit für pedantisch und hat sie deshalb selbst bei dem Vortrage der Mathematik theilweise abgestellt. Die erste Veranlassung zu diesem Unfuge gab wohl Kant selbst durch die unglückliche Behauptung, daß eine streng logische Methode (die aus Erklärungen, Grundsätzen, Lehrsätzen und Beweisen besteht) nur auf die Mathematik und reinen Naturwissenschaft, nicht aber auf Philosophie anwendbar wäre.

- c) Eine fernere Eigenheit der jetzigen Art des Philosophirens ist auch die Liebe zur Bildersprache. Sonst glaubte man, der Philosoph müsse, so viel es thunlich ist, sich immer nur in den allereigentlichsten Ausdrücken erklären, und alle Bilder, als Zeichen, die ihren Gegenstand nur unbestimmt bezeichnen, möglichst vermeiden; nicht also unsere neuesten Weltweisen, die Bild auf Bild häufen, und, was das Schlimmste ist, solche Bilder gebrauchen, ohne den eigentlichen Sinn derselben (dasjenige, worin die Aehnlichkeit bestehen soll) je mit Bestimmtheit anzugeben.
- d) Aus dieser Liebe zu bildlichen Ausdrücken entspringt eine andere Unart der Weltweisen unserer Zeit, daß sie nach Aehnlichkeiten haschen, und überall, wo sie nur eine entfernte Aehnlichkeit zwischen zwei Dingen erhascht zu haben glauben, diese für eine völlige Gleichheit derselben ausgeben.
- e) Ueberaus wohl gefällt man sich auch in Sätzen, die etwas Paradoxes haben, d. h. ihrem buchstäblichen Sinne nach einen Widerspruch enthalten.
- f) Ferner erlaubt man sich auch eine Menge von Tautologien, und achtet überhaupt wenig darauf, ob man

auch etwas Brauchbares sage; sondern ist schon zufrieden, wenn man nur eine Menge von neuen Behauptungen vorgebracht hat, die sich in einem gewissen Sinne allenfalls rechtfertigen lassen, in diesem Sinne aber etwas schon längst Bekanntes, oder wohl gar eine Tautologie enthalten.

3. Das beste Mittel, all diesen Uebeln zu steuern, dünkt mir ein gründliches Studium der Logik, die man keineswegs, wie Kant behauptet, als eine schon seit Aristoteles Zeiten vollendete Wissenschaft ansehen sollte; sondern in der sich allerdings noch manche Entdeckungen von Wichtigkeit machen lassen.

4. Uebrigens läugne ich nicht, daß in den Schriften der neuesten Weltweisen neben diesen Fehlern auch mancher brauchbare Gedanke vorkomme. Junge Leute jedoch muß man, so scheint es wenigstens mir, vor Lesung solcher Bücher schon aus dem Grunde warnen, weil sie leicht diese spielende Art des Philosophirens, die freilich bei Weitem leichter ist als gründliches Denken, annehmen, und sich so zur Gewohnheit machen können, daß sie ihr ganzes künftiges Leben hindurch für jedes regelmäßige Denken verborben sind.

Zweites Hauptstück.

Kurzer Umriss der natürlichen Religion.



§. 64.

Inhalt und Zweck dieses Hauptstückes.

1. Ich nenne den Inbegriff aller religiösen Lehren, deren Wahrheit ein Mensch ohne Dazwischenkunft eines göttlichen Zeugnisses, oder (wie man dieß auszudrücken pflegt) durch seine eigene Vernunft einzusehen glaubt, seine natürliche oder Vernunft-Religion.

2. Da nun die Urtheilskraft der Menschen, ihre Erfahrungen, u. s. w. verschieden sind: so kann dem Einen oft etwas gewiß dünken, das einem Andern nur zweifelhaft, einem Dritten wohl ganz irrig vorkommt. Daher wird der Inhalt der natürlichen Religion bei verschiedenen Menschen auch verschieden seyn. In dieser Bedeutung des Wortes also gibt es

a) der natürlichen Religionen mehrere, beinahe so viele, als es Menschen gibt.

b) Mehrere dieser Religionen können auch falsche Sätze enthalten, und einander widersprechen.

3. Nicht eben so ist es mit derjenigen Religion, welche ich die natürliche Religion des ganzen Menschengeschlechtes nenne. Unter dieser verstehe ich nämlich (zu Folge der §. 20. gegebenen Erklärung von dem Begriffe der Religion einer ganzen Gesellschaft) den Inbegriff bloß aller derjenigen religiösen Lehren, deren Wahrheit alle, oder doch fast alle Menschen, ohne ein göttliches Zeugniß, einzusehen glauben. Von dieser Religion, die ich zuweilen auch schlechtweg die natürliche nenne, glaube ich behaupten zu dürfen:

- a) Daß sie nur eine einzige sey, weil es nur einen einzigen Inbegriff von Lehren gibt, welche die Beschaffenheit haben, daß alle oder fast alle Menschen ihre Wahrheit ohne Dazwischenkunft eines göttlichen Zeugnisses einzusehen glauben.

Anmerkung. Gegen diese Behauptung ließe sich höchstens einwenden, daß es dem Sprachgebrauche nach wohl schon erlaubt wäre, eine Lehre zur natürlichen Religion des Menschengeschlechtes zu zählen, wenn ihre Wahrheit nur von allen, oder doch fast allen Menschen eines gewissen Zeitalters eingesehen wird. Und in diesem Falle ließe sich immerhin gedenken, daß auch die natürliche Religion der Menschheit zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene gewesen sey. Ja bei dem steten Fortschreiten, daß ich bei unserem Geschlechte annehme, ließe sich hoffen, daß die natürliche Religion desselben an Vollständigkeit ihres Inhaltes von einem Jahrhunderte zum andern zunehmen werde.

- b) Daß diese Religion nur lauter Wahrheiten enthalte. Nach demjenigen, was §. 13. von der hohen Verlässigkeit der Urtheile des gemeinen Menschenverstandes gesagt wurde, läßt sich kaum denken, daß eine Behauptung, deren Wahrheit alle, oder doch fast alle Menschen durch ihre bloße Vernunft einzusehen glauben, dennoch ein Irrthum seyn sollte, am Wenigsten, wenn sie von einer solchen Beschaffenheit ist, daß sie der Sinnlichkeit nicht schmeichelt.

4. In dem gegenwärtigen Hauptstücke ist es nun meine Absicht, eine gedrängte Uebersicht der Lehren der natürlichen Religion aus dem Grunde aufzustellen, um in der Folge

- a) die Unzulänglichkeit dieser Religion, und dadurch die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung desto verlässiger beurtheilen zu können; ingleichen
b) die hier entwickelten Grundsätze später bei Prüfung der Lehren der geoffenbarten Religion zu benützen. —

Aus diesem doppelten Zwecke begreift man, daß es uns hier nicht sowohl um die natürliche Religion dieses oder jenes einzelnen Menschen, als vielmehr um die natürliche Religion des menschlichen Geschlechtes selbst zu thun seyn könne. Nur diese also ist es, die ich hier darzustellen gedenke.

5. Ich werde aber bei Weitem nicht alle Lehren derselben abhandeln, sondern nur solche ausheben, von denen es sich nicht schon von selbst versteht, daß sie zum Inhalte der natürlichen Religion des Menschengeschlechtes gezählt werden müssen.

6. Bei dieser Gelegenheit werde ich aber auch einige der Lehren vortragen, die wirklich noch nicht so allgemein anerkannt sind, daß sie den Lehrsätzen der natürlichen Religion der Menschheit beigezählt werden dürften, die mir aber doch sehr einleuchtend scheinen, und in der Folge angewandt werden sollen, um die Vernunftmäßigkeit der Lehren des Katholicismus in einem um desto helleren Lichte zu zeigen.

7. Ich werde es endlich, damit meine Darstellung auch dem Zwecke der Wissenschaft entspreche, bei mehreren Lehren versuchen, auch jenen eigentlichen Grund, auf den ihre Wahrheit nach meiner Vorstellung beruhet, anzudeuten.

§. 65.

Abtheilungen, welche bei einem jeden systematischen Vortrage einer Religion gewöhnlich sind.

1. Jede Religion muß sowohl praktische als theoretische Sätze enthalten.

a) Praktische; weil alle praktischen Sätze, die Jemand annimmt, d. h. alle Begriffe, die er sich von seinen Pflichten macht, recht eigentlich zu seiner Religion gehören; denn es ist offenbar, daß es keine für die Tugend und Glückseligkeit des Menschen richtigere Begriffe geben kann, als eben diese; und es ist sehr begreiflich, daß alle praktischen Sätze eine dem menschlichen Herzen natürliche Versuchung darbieten, sich entweder für oder wider sie zu bestimmen.

b) Theoretische.

a) Einmal schon wegen der praktischen; denn die meisten praktischen Sätze werden und können erst unter Voraussetzung gewisser rein theoretischer Sätze erkannt werden. Um seine Pflichten zu erkennen, muß der Mensch erst seine Verhältnisse zu Gott, zu

sich selbst, zu seinen Nebenmenschen und zu vielen andern Dingen kennen gelernt haben, weil nach Verschiedenheit derselben auch seine Pflichten verschieden sind. Wer unter andern Verhältnissen lebt, der hat auch andere Pflichten. Nun sind aber Sätze,

unsere

isch. 2

oretisch

ht bloß

gidsen

ser the

ligio

nahme

zeit ist,

ere Pfl

ihrer 2

nn gib

en zw

ünde 3

3 Tr

ffnur

en wid

gkeit, 1

licher 2

bei ein

n Sätz

hicken.

auch

dieser 1

Man se

seine B

hten h

5. Die Lehren der Dogmatik pflegt man abermals und zwar auf mancherlei Art in gewisse Unterabtheilungen zu bringen, und mit eigenen Namen zu bezeichnen. So nennt man z. B. die Lehren von Gott Theologie, die von der Welt Kosmologie, jene vom Menschen Anthropologie, u. dgl.

1

- a) die Ethik oder Pflichtenlehre, welche die Pflichten, die dem Menschen in Hinsicht auf verschiedene Gegenstände unmittelbar obliegen, abhandelt; und
- b) die Ästhetik oder Tugendmittellehre, die von den Mitteln handelt, durch deren Gebrauch es der Mensch dahin bringen kann, seine Pflichten am Sichersten und Vollkommensten zu erfüllen. Da es nun eine Pflicht ist, Gebrauch von diesen Mitteln zu machen: so handelt auch die Ästhetik von gewissen Pflichten des Menschen, die sich jedoch von jenen in der Ethik behandelten dadurch unterscheiden, daß sie dem Menschen nur mittelbarer Weise, nämlich nur wegen seiner übrigen Pflichten obliegen.

Anmerkung. Zur Ästhetik gehört unter Andern auch die Lehre von den Beweggründen zum Guten, deren der Mensch sich bedienen oder auch nicht bedienen soll; eine Lehre, die Einige unter den Namen der Motivenlehre als einen eigenen Haupttheil der Religionslehre ansehen.

Erster Abschnitt.

Natürliche Dogmatik.

§. 66.

Begriff Gottes.

1. Daß die Lehre von Gott zur Religion, d. h. zum Inbegriffe derjenigen Lehren gehöre, die einen Einfluß auf unsere Tugend und Glückseligkeit haben, und zugleich eine eigene Versuchung, sich entweder für oder wider sie zu bestimmen, darbieten, wird Niemand in Abrede stellen; Jeder wird vielmehr zugestehen, daß diese Lehre unter den theoretischen eine der wichtigsten sey, mit deren Vortrage billig der Anfang gemacht wird.

2. Inwieweit handelt es sich hier um die Festsetzung des Begriffes von Gott; denn ohne diesen gehörig festgestellt zu haben, würde Alles, was ich in der Folge über sein Daseyn und seine Eigenschaften zu sagen habe, schwankend und undeutlich bleiben.

3. Es muß aber ein Begriff angegeben werden, der folgende zwei Beschaffenheiten hat:

- a) Daß er, wenn auch nicht alle Eigenschaften, die etwa einem geübten Theologen gleich bei der Aussprache des Namens: Gott, beifallen, doch alle wesentlichen Merkmale Gottes schon als Bestandtheile enthalte, und somit ausschließlich nur dieses Wesen allein zu seinem Gegenstande habe.
- b) Daß er so einfach als möglich sey, und daß sich Beides, sowohl das Daseyn, als auch die Eigenschaften Gottes aus ihm am Leichtesten ableiten lassen.

Anmerkung. Das Erstere fordert die Ehrfurcht, die wir dem Worte schuldig sind; denn Worte, die einmal gewählt worden sind, um einen so ehrwürdigen Gegenstand zu bezeichnen, als es derjenige ist, zu dessen Bezeichnung in deutscher Sprache das Wort: Gott, gewählt ist, müssen nie zur Bezeichnung eines minder ehrwürdigen Gegenstandes angewandt, und dadurch entweiht werden. Darum muß denn auch ich in der hier aufzustellenden Erklärung einen Begriff mit dem Worte Gott verbinden, der, wenn auch nicht eben in seinen Bestandtheilen, doch nach den Eigenschaften, die aus ihm gefolgert werden können, ganz mit denjenigen übereinstimmt, was man nach einem, in unsern Tagen allgemein herrschenden Sprachgebrauche unter Gott versteht.

4. Dieser Forderung nun wird, wie ich glaube, genug gethan, wenn ich erkläre, daß ich mir unter Gott das unbedingt Wirkliche denke.

5. Der Begriff des Wirklichen braucht keine weitere Erläuterung; wohl aber jener des Unbedingten. Unbedingt heißt mir dasjenige, was keine Bedingung hat. Der Begriff der Bedingung aber und sein Correlat, der Begriff des Bedingten sind zwei Begriffe, die eine sehr große

Ähnlichkeit mit den zwei Begriffen des Grundes und der Folge haben, ohne doch Einerlei mit ihnen zu seyn. Jene sind nämlich welter als diese. Ein jeder Grund ist wohl auch eine Bedingung; aber nicht umgekehrt ist jede Bedingung auch schon ein Grund, und ein vollständiger Grund. Eben so ist eine jede Folge wohl etwas Bedingtes; aber nicht umgekehrt ist alles Bedingte auch eine Folge. So haben z. B. die freien Handlungen wohl eine Bedingung, (nämlich ein frei handelndes Wesen) aber keinen Grund; sie sind etwas Bedingtes, aber noch keine Folge. Eben so ist das Daseyn einer Feder wohl eine Bedingung zum Schreiben, aber noch nicht der vollständige Grund dazu, sondern nur ein Theil desselben. —

Allgemein besteht die Ähnlichkeit zwischen Bedingung und Grund, Bedingtem und Folge darin, daß wie die Folge nicht ohne Grund, so das Bedingte nicht ohne Bedingung Statt finden kann; der Unterschied aber darin, daß die Folge nothwendig ist, sobald der Grund gesetzt wird, das Bedingte dagegen, auch wenn die Bedingung gesetzt wird, noch immer wegbleiben kann.

Anmerkung. Grund und Folge, wenn sie etwas Wirkliches (Existirendes) sind, pflegt man auch Ursache und Wirkung zu nennen. So heißen z. B. die beiden Prämissen wohl der Grund, aber nicht die Ursache der Conclusion, wenn alle drei Wahrheiten nicht als existirende Gedanken, sondern als Wahrheiten an sich betrachtet werden. Dagegen die Erkenntnis der Prämissen heißt die Ursache von der Erkenntnis der Conclusion.

6. Nach dieser Erklärung verstehe ich also unter Gott dasjenige Wirkliche, das nicht nur keinen Grund, sondern nicht einmal eine Bedingung seiner Wirklichkeit hat.

7. Und dieser Begriff, glaube ich, paßt auf kein anderes Wesen, als nur auf dasjenige, was wir uns allgemein unter dem Worte Gott denken. Allgemein nämlich verstehen wir unter Gott ein Wesen, das keine weitere Bedingung seines Daseyns hat, das überdies auch alle Vollkommenheiten, namentlich Allwissenheit, Allmacht, Heiligkeit u. s. w. in sich vereinigt. Dieß letztere fordern wir zu dem Begriffe Gottes so strenge, daß wir denjenigen,

ren Weltweisen angenommen worden, nur daß sie statt des Ausdrucks, daß Gott keinen weitem Grund seines Daseyns habe, meistens die Redensart gebrauchten, daß er den Grund seines Daseyns in sich habe; daher sie ihn auch wohl das von sich selbst bestehende Wesen (ens a se) nennen. Daß nun diese Redensart dort, wo es sich um bloße Gemeinverständlichkeit (Popularität) handelt, vorzuziehen sey, will ich gar nicht
in

in Abrede stellen; wie ich denn dort nicht einmal mißbilligen würde, wenn man noch beisezte, daß dieses Wesen der Inbegriff aller Vollkommenheit sey. Wenn es sich aber, wie es hier meine Absicht ist, um eine möglichst deutliche Angabe der Bestandtheile eines Begriffes handelt: so dürfte der obige Ausdruck zweckmäßiger seyn. Zwar sind wir es Alle und sehr mit Recht gewohnt, bei einem jeden Gegenstande nach dem Grunde seines Daseyns zu fragen; um also einen solchen auch bei Gott anzugeben, hat man gesagt, er habe den Grund seines Daseyns in sich. Dieses ist aber in der That unrichtig gesprochen; denn es ist überhaupt ungereimt, daß etwas Grund von sich selbst seyn könne, sondern der Grund und seine Folge, und eben so die Bedingung und das Bedingte sind immer zwei von einander verschiedene Gegenstände. Man sollte also, statt zu sagen, daß der Grund von Gottes Daseyn in ihm selbst liege, eigentlich sagen, daß es gar keinen Grund, ja nicht einmal eine Bedingung seines Daseyns gebe. Durch jenen unrichtigen Ausdruck gibt man dem Gottesläugner nur Anlaß, zu behaupten, daß der Gedanke Gottes in sich selbst einen Widerspruch enthalte. Woher es aber gekommen, daß man in diesen Fehler verfiel, ist wohl nicht schwer zu errathen. Der Satz vom Grunde, den man aus Mißverständnis häufig zu weit ausdrückte, nämlich, daß nichts ohne Grund sey, gab die Veranlassung, daß man auch von dem Daseyn Gottes einen Grund nachweisen wollte; und weil man denn einsah, daß dieser Grund unmöglich in etwas außerhalb Gottes gesetzt werden könne: so glaubte man am Besten zu thun, wenn man erkläre, er liege in Gott selbst.

S. 67.

D a s e y n G o t t e s.

1. Die Behauptung, daß ein Gott sey, d. h. daß etwas Wirkliches sey, das keine weitere Bedingung seiner Wirklichkeit hat, kann als ein völlig ausgemachter Lehrsatz der natürlichen Religion des Menschengeschlechtes angesehen werden.

2. Diese Wahrheit wird ja von Allen ohne Ausnahme zugegeben. Wohl haben mehrere Weltweise noch gezweifelt, ob das unbedingte Wirkliche auch ein mit Verstand und Willen begabtes Wesen sey; wohl haben Einige diese Welt selbst für das Unbedingte gehalten: aber fast Niemand hat noch

bezweifelt, daß es ein Unbedingtes überhaupt gebe. Gottes Daseyn in unserer oben angenommenen Bedeutung ist also ein völlig ausgemachter Lehrsatz in der natürlichen Religion des Menschengeschlechtes.

3. Nicht also, um zu einer größern Gewißheit zu gelangen bei einer Wahrheit, die durch den Ausspruch des bloßen gesunden Mehrverstandes schon entschieden genug ist, sondern nur um die Gründe, aus welchen die Vernunft diese Wahrheit erkennt, zu einem, wo möglich, deutlicheren Bewußtseyn zu erheben, versuche ich nachstehenden Beweis für diese Wahrheit.

- a) Es gibt doch überhaupt einiges Wirkliche. Dieses mein eigenes Urtheil, als eine Erkenntniß, oder als ein Gedanke betrachtet, ist schon selbst etwas Wirkliches.
- b) Ich habe nun irgend Eines von diesen Wirklichen, z. B. das Wirkliche A, heraus, und frage denjenigen, der an dem Daseyn eines unbedingten Wirklichen noch zweifelt, wofür er das Wirkliche A erklären wolle; ob für unbedingt, oder nicht? Thut er das Erstere: so gestehet er selbst, daß es ein unbedingt Wirkliches, d. h. einen Gott gebe.
- c) Will er das Wirkliche A nicht für unbedingt erklären: so verlange ich, daß er gleich alle die wirklichen Dinge A, B, C, . . . , welche nicht unbedingt sind, in einen Inbegriff zusammenfasse. Dieses muß wenigstens im Gedanken möglich seyn, gesetzt auch, daß ihre Menge unendlich wäre.
- d) Ich frage nun ferner, wofür er diesen Inbegriff aller bedingten Wirklichkeit, der gewiß selbst auch etwas Wirkliches ist, erkläre, ob für ein unbedingtes oder bedingtes Wirkliche: Thut er das Erstere, so gesteht er uns abermals ein unbedingtes Wirkliche zu.
- e) Im widrigen Falle erinnere ich, daß jedes Wirkliche, welches nicht unbedingt ist, das Daseyn eines andern Wirklichen voraussetzt, durch welches es bedingt ist. Auch der Inbegriff aller bedingten Wirklichkeit also setzt noch

ein anderes Wirkliche, durch welches er eben bedingt ist, voraus.

- f) Dieß andere Wirkliche nun muß etwas Unbedingtes seyn; denn wäre es bedingt: so würde es eben darum mit zu dem Inbegriff aller bedingten Wirklichkeit gehören.
- g) So gibt es denn also in einem jeden Falle ein Wirkliches, welches unbedingt ist, d. h. einen Gott.

Anmerkung. Die Annahme d, daß der Inbegriff aller bedingten Wirklichkeit selbst etwas Unbedingtes wäre, gestatte ich dem Gegner nur vor der Hand, weil ich es zum Beweise des gegenwärtigen Satzes nicht nöthig habe, sie zu widerlegen. In der Folge werde ich gleichwohl die Unrichtigkeit dieser Behauptung, wenn unter diesen Dingen Substanzen verstanden werden sollen, zeigen.

§. 68.

Fehlerhaftigkeit eines sehr gewöhnlichen Schlusses für das Daseyn Gottes.

1. Obwohl hier nicht der Ort ist, die verschiedenen Beweise zu prüfen, die man bisher für das Daseyn Gottes vorgebracht hat: so lohnt es sich doch der Mühe, vor Einem Fehlschlusse zu warnen, den man nicht nur in den Schriften der Gelehrten antrifft, sondern auch im gemeinen Leben täglich zu begehen pflegt, wenn man das Daseyn Gottes darzuthun sucht. Man muß Gebildete vor diesem Fehlschlusse warnen, damit sie den Gegnern der Religion keine Gelegenheit geben, sie zu beschuldigen, daß sich ihr Glaube an Gott auf einen Irrthum gründe.

2. Wir erfahren es, sagt man, an so viel tausend und tausend Dingen um uns her, daß sie veränderlich sind, daß sie nicht von jeher da waren, sondern erst in der Zeit entstanden sind, und immer eine Ursache ihrer Entstehung hatten. Wir können also schließen, daß dieses auch von den übrigen Dingen, die wir nicht wirklich entstehen sehen, gelte; daß folglich jedes aus ihnen eine gewisse Ursache seiner Entstehung, entweder alle dieselbe, oder jedes eine eigene, habe. Diese Ursache mag allenfalls wieder entstanden seyn, und eine andere Ursache voraussetzen: so kann

dieß gleichwohl nicht in's Unendliche so fortgehen; denn keine Reihe von Gründen kann in's Unendliche gehen. Es muß also irgend eine erste Ursache geben, die keine weitere Bedingung ihres Daseyns hat, die folglich Gott ist.

3. In dieser Kette von Schlüssen ist nur der einzige Satz, daß eine Reihe von Gründen (oder auch von Bedingungen) nie in's Unendliche fortgehen könne, wie ich mir vorstelle, irrig; obgleich es, von Aristoteles an, sehr viele Weltweisen gegeben, die ihn für eine ausgemachte Wahrheit ansahen. Ich glaube nämlich, es gebe allerdings auch unendliche Reihen von Bedingungen oder Gründen, oder mit andern Worten: es gebe Reihen, bei denen man, anzufangen von einem Gliede A, nach seiner Bedingung, und nach der Bedingung dieser Bedingung und so fort ohne Ende fortfragen kann, ohne je auf ein Glied zu kommen, das nur Bedingung und nicht mehr ein Bedingtes, oder, wie man zu sagen pflegt, ein erstes Glied, oder der Anfang der Reihe wäre. Solche unendliche Reihen von Bedingungen finden sich, wie ich mir vorstelle, allenthalben vor; z. B. schon bei einer jeden noch so geringen Bewegung des Körpers. Man denke sich einen materiellen Körper, oder noch besser, nur einen einzigen materiellen Atom A, der sich Anfangs in einem gewissen Orte α befindet, dann aber (etwa durch einen Stoß von Außen) in Bewegung gesetzt, nach Verlauf einiger Zeit im Orte β anlangt. Um von α nach β zu kommen, hat dieses Atom eine gewisse Linie beschreiben müssen. Lasset uns annehmen, daß es eine gerade gewesen. Bekanntlich gibt es nun in einer jeden Linie unendlich viele Punkte, und in allen diesen muß sich der Atom befunden haben, bevor er aus α nach β eintreffen konnte. Es sey nun μ einer von diesen Punkten, und λ einer, der vor ihm, d. h. näher an α zu liegt: so müßte der Atom auch in λ gewesen seyn, bevor er in μ noch anlangen konnte, und erst durch λ hindurch gegangen seyn. Wir können also sagen, daß des Atoms Durchgang durch λ eine Bedingung seines Eintretens in den Ort μ gewesen. Nun gibt es aber auch zwischen λ und α noch einen Punkt κ , und zwischen κ und α noch

einen Punkt z , u. s. w. Ja es gibt überhaupt der Punkte, deren der Eine vor dem Andern liegt, obgleich sie alle noch hinter α stehen, unendlich viele; und der Durchgang durch jeden vorhergehenden ist als eine Bedingung des Durchganges durch den folgenden anzusehen. Sonach ist das Anlangen unsers Atoms in β als ein Ereigniß zu betrachten, das der Bedingungen unendlich viele vor sich hat. Es gibt also Reihen von Bedingungen, die in's Unendliche fortgehen.

4. Hieraus folgt aber nicht das Geringste, das den im vorigen Paragraph gegebenen Beweis für das Daseyn Gottes umstoßen könnte. In diesem haben wir uns, wie man sieht, auf diese Voraussetzung gar nicht gestützt. Auch darf man nicht glauben, daß eine Reihe von Bedingungen, die in's Unendliche fortgeht, niemals ein erstes Glied haben könne. Denn daraus allein, daß man, wenn man, von einem Gliede derselben anzufangen, nach seiner Bedingung, und nach der Bedingung dieser Bedingung, und so beständig fortfragt, nie auf ein Glied kommt, das keine weitere Bedingung hat, folgt noch nicht, daß dieses gar nicht vorhanden seyn müsse. Das obige Beispiel zeigt uns das Gegentheil. Die Reihe von Bedingungen, welche die Ankunft des Atoms A in β hat, ist unendlich, und hat doch gleichwohl ein erstes Glied; dieses ist nämlich das Daseyn des Atoms im Orte α ; denn wenn die Bewegung, die wir annehmen, vom Orte α anfing: so setzt das Daseyn des Atoms in α keinen Durchgang desselben durch einen andern Ort voraus; sein Daseyn in α ist also nur Bedingung von seinem Durchgange durch alle übrigen, selbst aber nichts Bedingtes, d. h. es ist das erste Glied in der unendlichen Reihe von Bedingungen, auf denen die Beschreibung der Linie $\alpha\beta$ beruhet.

§. 69.

Unbedingte Nothwendigkeit Gottes.

1. Ich nenne nothwendig alles dasjenige, dessen Nichtseyn unmöglich ist, d. h. mit irgend einer reinen Be-

§. 70.

Substantialität Gottes.

1. Obgleich die Gelehrten noch sehr darüber im Streite sind, wie der Begriff einer Substanz zu erklären sey: so ist es doch leicht, Jeden, der die Bedeutung des Wortes noch nicht versteht, damit bekannt zu machen, wenn dazu nicht verlangt wird, daß er sich diese Vorstellung zu einem ganz deutlichen Bewußtseyn bringe. Zu diesem Zwecke brauche ich nämlich nur zu erinnern, daß alles Wirkliche zu einer von folgenden zwei Arten gehöre, daß es entweder Substanz oder Abhängenz sey, daß Abhängenz bloß ein solches Wirkliche heiße, das sich an einem Andern als eine Beschaffenheit desselben befindet. Was sich nun nicht an einem Andern befindet, sondern, wie man dieß auszubringen pflegt, für sich bestehet, das heißt Substanz oder Wesen. Noch deutlicher wird die Bedeutung dieser Worte, wenn wir den Lehrsatz anführen, daß Alles, was anfängt oder aufhört, nur eine Abhängenz sey, während daß jede Substanz etwas Beständiges ist, das weder anfangen, noch vergehen kann, sondern, so ferne es einmal ist, zu aller Zeit seyn muß.

2. Daß nun Gott eine Substanz sey, ist abermals eine Behauptung, die man den ausgemachtsten Lehrsätzen der natürlichen Religion des Menschengeschlechtes beizählen kann; denn sicher hat noch Niemand, der das Daseyn eines unbedingt Wirklichen zugab, daran gezeifelt, daß dieses Wirkliche eine Substanz seyn müsse.

3. Auch der Grund, auf dem diese Wahrheit beruht, ist wohl leicht einzusehen. Denn jede Abhängenz setzet das Daseyn einer Substanz, an der sie sich befindet, als eine Bedingung zu ihrem eigenen Daseyn voraus. Das unbedingt Wirkliche kann also keine Abhängenz seyn, und folglich bleibt nichts übrig, als daß es eine Substanz sey.

§. 71.

Unabhängigkeit Gottes.

1. Jede Substanz, ja jeder Gegenstand überhaupt hat gewisse Beschaffenheiten, die man auch Abhängenzen nennet.

daß es den größten Antheil bei dieser Wirkung habe, allein zu. So sagt man, wir haben die Kraft zu schreiben, was wir doch eigentlich nicht allein, sondern nur mittelst einer Feder und anderer Schreibmaterialien vermögen. Zum deutlicheren Unterschiede kann man daher die Kräfte eines Wesens, die es in eigentlicher Bedeutung sind, vermöge deren es also gewisse Wirkungen für sich allein hervorbringt, die eigentlichen oder die wahren Kräfte desselben nennen. Wenn wir nun sagen, ein Wesen A sey von einem andern B unabhängig: so wollen wir hieburch nichts Anderes zu verstehen geben, als daß weder das Daseyn, noch irgend eine der eigentlichen oder wahren Kräfte des Wesens A von dem Wesen B abhängig, d. h. bedingt durch dasselbe sey. Und wenn es ein Wesen gibt, das durchaus von gar keinem andern abhängig ist, d. h. dessen Daseyn sowohl, als alle eigentlichen oder wahren Kräfte desselben durch kein anderes Wesen bedingt sind: so würden wir es schlechtweg ein unabhängiges nennen.

2. Daß nun Gott allerdings ein solches ganz unabhängiges Wesen sey, ist abermals ein Lehrsatz der natürlichen Religion des Menschengeschlechtes; denn noch Niemand hat sich beikommen lassen, das Gegentheil zu behaupten, und zu sagen, daß entweder das Daseyn, oder nur irgend eine von Gottes eigentlichen Kräften durch ein anderes Wesen bedingt sey.

3. Versuchen wir nun noch den Beweis dieser Wahrheit. Daß Gottes Daseyn unbedingt sey, liegt schon in seinem Begriffe; daß aber auch keine von seinen eigentlichen Kräften durch ein Wesen außer ihm bedingt sey, erhellet, dünkt mir, aus Nachstehendem. Weil zu den eigentlichen Kräften eines Wesens nur solche gezählt werden sollen, durch die es im Stande ist, etwas Wirkliches für sich allein hervorzubringen: so ist ein jedes Wesen im Grunde nichts Anderes, als dasjenige Etwas, welches den Grund zur Möglichkeit aller dieser Kräfte enthält. Behaupten also, daß irgend eine der eigentlichen Kräfte eines Wesens durch ein anderes Wesen bedingt sey, heißt eben so viel, als sagen, daß dieß Wesen selbst durch jenes andere bedingt sey. Bei

Gott, der durch kein anderes Wesen bedingt ist, kann also auch keine seiner eigentlichen Kräfte durch ein anderes Wesen bedingt seyn; er ist daher von jedem unabhängig.

§. 72.

U n v e r ä n d e r l i c h k e i t G o t t e s .

1. Man sagt von einem Gegenstande, daß er sich ändere, wenn ihm gewisse einander widersprechende innere Beschaffenheiten zukommen. Dieses ist begreiflicher Weise immer nur unter der Bedingung einer verschiedenen Zeit möglich; daher man auch sagt, daß jede Veränderung nur in der Zeit geschehe. Wenn es dagegen ein Wesen gibt, dem unter keiner Bedingung (nämlich auch nicht unter der einen verschiedenen Zeit) gewisse einander widersprechende innere Beschaffenheiten beigelegt werden können: so sagt man, dasselbe sey unveränderlich.

Anmerkung. Nur auf die innern Beschaffenheiten erstreckt sich der Begriff der Unveränderlichkeit eines Wesens; denn Niemand sagt, daß sich ein Wesen verändert habe, wenn sich bloß eine seiner äußern Beschaffenheiten oder Verhältnisse geändert haben, d. h. wenn es bloß einige einander widersprechende Verhältnisse zu andern Dingen gibt, die man demselben (unter der Bedingung einer verschiedenen Zeit) beilegen kann. So sagen wir nicht, daß sich ein Mensch geändert habe, wenn er einen seiner Verwandten durch den Tod verliert; denn der Besitz dieses Verwandten ist keine innere Beschaffenheit des Menschen, sondern ein bloßes Verhältniß desselben zu andern Wesen.

2. In dieser Bedeutung muß man den Begriff der Unveränderlichkeit auch nehmen, wenn man ihn Gott beilegen will. Denn in den äußern Beschaffenheiten Gottes, d. h. in seinen Verhältnissen zu uns und andern Wesen, ändert sich Manches, weil ein Verhältniß sich ändert, sobald nur Ein Glied desselben sich ändert. So stehet Gott z. B. heute in dem Verhältnisse eines Gesetzgebers, morgen in dem eines Richters zu uns; heute straft er, morgen lohnt er; vor Jahrhunderten gab er uns jene, jetzt wieder diese Gebote; Alles, nicht weil er sich geändert hat, sondern weil wir Menschen uns ändern.

3. Auch die Behauptung der Unveränderlichkeit Gottes kann man den sichern Lehrsätzen der natürlichen Religion des menschlichen Geschlechtes beizählen; denn alle Weltweise, wenigstens neuerer Zeit, haben diese Wahrheit erkannt; wenn sie gleich in der Art, sie zu beweisen, von einander abge-

Dieselbe Welt also, die als die Wirkung des Gutes zu denken ist, müßte auch als die Wirkung des Bösen gedacht werden, was doch ungereimt ist.

§. 74.

Allvollkommenheit Gottes.

1. Ich nenne ein Wesen allvollkommen, wenn es alle Kräfte, die neben einander möglich sind, und jede in jenem höchsten Grade, in welchen sie neben den übrigen möglich ist, vereinigt. Andere haben ein solches Wesen auch das allervollkommenste oder allerrealste genannt.

2. Obgleich der Begriff der Allvollkommenheit ein etwas schwer zu fassender Begriff ist, und diese Eigenschaft Gottes von ungebildeten Leuten nicht anerkannt wurde: so haben doch Gelehrte jederzeit erkannt, daß Gott, das unbedingte Wesen, auch allvollkommen seyn müsse. Ja diese Beschaffenheit Gottes leuchtete ihnen so deutlich ein, und stellte sich ihnen bei jedem Gedanken an Gott so lebhaft vor Augen, daß Viele den Begriff der Allvollkommenheit für durchaus einerlei mit dem Begriffe von Gott selbst hielten, wie sie denn eben deshalb die Erklärung aufstellten, daß unter Gott das Wesen zu verstehen sey, das alle Vollkommenheit vereinigt. Hieraus erhellet, daß wir auch diese Beschaffenheit Gottes den gewissen Lehrsätzen der natürlichen Religion des Menschengeschlechtes beizählen dürfen.

3. Weltweise, die von der so eben erwähnten Erklärung Gottes, daß er das allervollkommenste Wesen sey, ausgingen, hatten freilich nicht nöthig zu beweisen, daß Gott diese Eigenschaft habe; sondern sie mußten bloß darthun, daß es ein solches Wesen, wie sie Gott nennen, gebe. Mir dagegen, der ich in meiner Erklärung bloß sagte, daß ich mir unter Gott dasjenige Wirkliche denke, das keine weitere Bedingung seiner Wirklichkeit hat, mir liegt es ob, jetzt zu beweisen, daß dieses Wirkliche auch Allvollkommenheit habe. Es scheint dieß auf folgende Weise möglich. Ich suche darzuthun, daß ein jedes Wesen, welches nicht allvollkommen ist, ein abhängiges Wesen seyn müsse; woraus sich denn von

zuerst zwei Gattungen von Kräften, deren eine ich inwohnende, die andere außer sich wirkende nenne. Die inwohnenden oder immanenten Kräfte sind solche, deren Wirkungen in dem Wesen selbst, das diese Kräfte hat, Statt finden; die außer sich wirkenden dagegen solche, deren Wirkungen in einem andern Wesen vor sich gehen.

3. Was nun zuvörderst die immanenten Kräfte anlangt; so finden wir an uns selbst folgende vier vereinigt:

a) Die Kraft zu denken (zu welcher auch die Vermögen des Erkennens, Schließens u. dgl. gehören.)

b) Die Kraft zu empfinden (b. h. seines Zustandes entweder angenehm oder unangenehm inne werden.)

c) Die Kraft zu wünschen, und

d) die Kraft zu wollen. Mit einem gemeinschaftlichen Namen pflegen wir alle diese vier Kräfte wohl auch Vorstellungskräfte, und Wesen, die eine oder die andere derselben haben, geistige, die übrigen aber materielle Wesen zu nennen. Hierbei ist noch zu bemerken, daß wir uns außer diesen vier an uns selbst befindlichen immanenten Kräften keine Vorstellung von einer fünften zu machen vermögen, die nicht entweder unter einer von diesen enthalten, oder aus etlichen von ihnen zusammengesetzt wäre.

4. Alle außer sich wirkenden Kräfte können nur Eins von Beiden bewirken; entweder einer Substanz das Daseyn selbst ertheilen, oder an einer bereits vorhandenen Substanz gewisse Veränderungen erzeugen. Eine Kraft, die einer Substanz das Daseyn selbst zu geben vermag, wird eine Schöpferkraft genannt. Eine Kraft dagegen, die nur an einer schon vorhandenen Substanz gewisse Veränderungen hervorbringt, mag man Veränderungskraft nennen. Diese Letztere läßt sich nun wieder von sehr verschiedener Art denken, je nachdem das Wesen, an dem die Veränderung vorgehen soll, ein geistiges oder nichtgeistiges ist. Ist es ein geistiges Wesen: so kann die Einwirkung auf dasselbe entweder eine Veränderung in seinen Gedanken,

oder in seinen Empfindungen, oder in seinen Wünschen, oder in seinem Willen zur Folge haben. Bei materiellen Wesen endlich lassen sich wenigstens dreierlei Arten von Veränderungen: mechanische, chemische und organische unterscheiden, und daher ihnen gemäß auch dreierlei Arten von Kräften, die solche Veränderungen hervorbringen können, gedenken.

5. Alle so eben aufgezählten Kräfte, mit Ausschluß der einzigen Kraft zu schaffen, sind selbst bei uns Menschen in einem gewissen Grade vorhanden. Wir denken, empfinden, wünschen, wollen, und bringen auch Veränderungen in geistigen sowohl als materiellen Substanzen (theils mittel-, theils unmittelbar) hervor.

6. Daraus ergibt sich, daß diese Kräfte auch in Gott anzutreffen seyn müssen, falls nicht etwa Eine aus ihnen, wenn sie in einem höhern Grade vorhanden ist, das Daseyn der andern aufhebt. Dieses ist nur bei der Kraft zu wünschen der Fall, welche dann wegfallen muß, wenn sich ein Wesen durch den Besitz seiner übrigen Kräfte in dem Genuße seiner höchsten Seligkeit befindet. Nebst diesen auch bei uns anzutreffenden Kräften aber muß Gott, das allvollkommene Wesen, auch noch die Schöpferkraft haben, weil es sonst keine Substanzen außerhalb seiner gäbe. Daß aber durch Setzung der Schöpferkraft keine der vorigen Kräfte wieder aufgehoben werde, leuchtet von selbst ein. Mit der Kraft zu denken, so wie mit der zu empfinden, oder mit der zu wollen stehet doch die Kraft zu schaffen gewiß in keinem Widerspruche; zum Daseyn einer Veränderungskraft aber wird sie sogar erfordert; denn wenn Gott keine Schöpferkraft hätte: so würde es auch keine Substanzen, die er verändern könnte, geben.

7. So hätten wir also in Gott überhaupt folgende fünf Kräfte anzunehmen: eine Kraft zu denken, eine Kraft zu empfinden, eine Kraft zu wollen, eine Kraft zu schaffen, und eine Kraft zu verändern. Es ist nun nöthig, daß wir den Grad, in welchem diese Kräfte bei Gott vorhanden sind, und einige der merkwürdigsten Beschaffenheiten,

heiten, die ihm in dieser Hinsicht zukommen, in etwas nähere Erwägung ziehen.

§. 76.

Eigenschaften der göttlichen Erkenntnißkraft.

1. Gottes Erkenntnißkraft ist:

a) allwissend, d. h. sie umfaßt alle Wahrheiten; oder wie man durch Induction dieß zu beschreiben pflegt, er weiß das Vergangene, das Gegenwärtige, und das Zukünftige; das Wirkliche und das bloß Mögliche, das nie zur Wirklichkeit gelangt, u. s. w. Gottes Erkenntnißkraft ist ferner

b) auch höchst weise, d. h. er kennt zu allen Zwecken die tauglichsten Mittel.

2. Daß Gott eine Erkenntnißkraft habe, und daß sie die eben genannten beiden Eigenschaften besitze, kann als ein zuverlässiger Lehrsatz in der natürlichen Religion der Menschheit angesehen werden; denn fast von allen nachdenkenden Menschen ist es von jeher anerkannt worden.

3. Ich würde diese Wahrheiten auf folgende Art herleiten: Nach seiner Allvollkommenheit muß Gott, wie wir so eben gesehen, auch eine Denkkraft haben, und diese Denkkraft muß so groß angenommen werden, als sie es neben den übrigen Kräften nur immer seyn kann. Nun wird die Denkkraft durch keine der übrigen Kräfte beschränkt, sondern sie selbst ist es vielmehr, die einige andere, z. B. die Willkraft und die Kräfte, nach Außen zu wirken bestimmt. Also muß diese Kraft in Gott ganz so groß angenommen werden, als sie nur an sich selbst genommen seyn kann. Nun ist der eigentliche Zweck alles Denkens nur das Erkennen der Wahrheit, und es ist jede Wahrheit an und für sich erkennbar. Also muß Gottes Erkenntnißkraft alle Wahrheiten ohne Ausnahme umfassen, d. h. allwissend seyn. Und folglich auch höchst weise; denn wer alle Wahrheiten erkennt, muß auch erkennen, welche Mittel zu jedem Zwecke die tauglichsten sind; denn dieß sind gleichfalls Wahrheiten.

Anmerkung 1. Man könnte fragen, ob es nicht eine zu enge Erklärung der Allwissenheit sey, daß sie bloß alle Wahrheiten

Lehrbuch der Religionswissenschaft. 1ter Theil.

umfasse, da es ja doch gewiß ist, daß Gott auch unsere Irthümer kennt. Hierauf erwiedere ich, daß die Erkenntniß, daß sich dieses oder jenes Wesen in diesem oder jenem Irthum befinde, auch eine Wahrheit sey, also auch nach dieser Erklärung zur göttlichen Allwissenheit gehöre.

Anmerkung 2. Es gibt noch verschiedene, mehr oder weniger schwierige Fragen bei der Erkenntnißkraft Gottes, die ich nur kurz berühre.

1. Erkennt Gott jede Wahrheit unmittelbar, oder die Folgewahrheiten nur mittelbar, nämlich durch die Erkenntniß ihrer Gründe?

Antwort. Ich glaube das Letztere. —

2. Erkennt Gott die Ereignisse der Welt darum, weil sie sich zutragen; oder liegt vielmehr umgekehrt in seiner Vorstellung von ihnen eben der Grund, warum sie erfolgen? und wäre im ersteren Falle seine Erkenntniß nicht von der Welt abhängig?

Antwort. Man muß die nothwendigen Ereignisse in der Welt von den zufälligen, die durch die Freiheit der geschaffenen Wesen erfolgen, unterscheiden. Die ersteren erkennt Gott nicht daraus, weil sie erfolgen, sondern aus ihren nothwendigen Gründen; die letzteren aber, weil sie sich zutragen. Dies dürfte aber seiner Unabhängigkeit nicht widersprechen, weil die Erkenntniß solcher Ereignisse, wie es scheint, gar nicht den innern Beschaffenheiten Gottes, sondern bloß seinen Verhältnissen zur Welt beigezählt werden muß.

3. Erkennt Gott solche Ereignisse erst dann, wenn sie sich zutragen, oder weiß er sie schon von Ewigkeit vorher?

Antwort. Allerdings muß das Letztere der Fall seyn; indem das Erstere einen Wechsel von Vorstellungen bei Gott voraussetzen würde, der seiner Unveränderlichkeit widerspreche. — Auch gibt es factische Beweise dafür, daß Gott die freien Handlungen vorherseht, weil er sie ja oft selbst voraussagt, oder verschiedene Anstalten, die für sie passen, oft schon Jahrhunderte voraus trifft.

4. Wenn sich die göttliche Erkenntniß solcher Ereignisse darauf, daß sie sich zutragen, gründet, wie kann sie Gott früher, als sie geschehen sind, kennen? Müßte die Wirkung da nicht früher als ihre Ursache seyn?

Antwort. Diese Schwierigkeit sucht man gewöhnlich durch die Bemerkung zu heben, daß die Dinge nicht an sich selbst in der Zeit seyen, sondern nur uns in einer Zeitfolge erscheinen. Wenn wir also finden, daß eine schon vor Jahrhunderten von uns bemerkte Verfügung Gottes ganz für gewisse freie Handlungen passe, die uns erst jetzt erscheinen, z. B. eine Vorhersagung derselben: so liegt zwar freilich ein Theilgrund jener göttlichen Verfügung in diesen freien Handlungen; aber wir dürfen gleichwohl nicht sagen, daß der Grund später als seine Wirkung vorhanden sey, sondern nur, daß er von uns später als seine Wirkung angeschaut werde.

S. 77.

Eigenschaften der göttlichen Empfindungskraft.

1. Vermöge seiner Empfindungskraft ist Gott in dem Besitze einer ganz reinen, ununterbrochenen, und ihrem Grade nach unendlich hohen Seligkeit, die eben deshalb keine Wünsche zuläßt.

2. So haben sich den Zustand Gottes alle christlichen sowohl als heidnischen Weltweisen gedacht.

3. Und in der That, die Kraft zu empfinden, d. h. sich seines Zustandes angenehm oder unangenehm bewußt zu werden, ist doch gewiß nicht eine bloße Aeufferung anderer Kräfte; sondern eine eigene Kraft; ja höchst wahrscheinlicher Weise ist jede angenehme Empfindung nichts, als die Wirkung, die aus dem Innwerden einer uns beiwohnenden Kraft oder Vollkommenheit; jede unangenehme Empfindung dagegen nichts, als die Wirkung, die aus dem Innwerden einer gewissen Beschränkung unserer Kräfte, oder eines Mangels hervorgehet. Und wenn dieß richtig wäre, so müßte freilich Gott, als das allvollkommene Wesen, das alle Kräfte vereinigt, welche nur neben einander möglich sind, und alle in dem höchsten Grade, in welchen sie neben einander möglich sind, die höchste angenehme Empfindung von seinem Zustande haben. Wünsche dagegen setzen unwidersprechlich die Vorstellung von einem Gute, das man nicht hat, voraus; sie können also bei Gott nicht Statt finden.

§. 78.

Eigenschaften der göttlichen Vollkraft.

1. Die Vollkraft Gottes ist

- a) frei zu nennen; nicht zwar in dem Sinne, in dem ich oben nach dem Systeme des Indeterminismus die Vollkraft des Menschen frei genannt habe, d. h. nicht so, als ob sich Gott zu etwas Anderem, als zu demjenigen, wozu er sich wirklich bestimmt, bestimmen könnte; wohl aber in einer derjenigen Bedeutungen, in welchen man auch nach dem Systeme des Determinismus von einer Freiheit redet. Der göttliche Wille ist ferner
- b) heilig, d. h. in der allervollkommensten Uebereinstimmung mit dem, was gut ist, oder, wie man zu sagen pflegt, was das Sittengesetz verlangt; er will nichts Anderes, als was das allgemeine Wohl möglichst befördert.
- c) wirksam, d. h. Alles, was Gott will, geschieht.

2. Diese drei Eigenschaften des göttlichen Willens haben die Weltweisen zu allen Zeiten angenommen.

3. Auch dürfte es nicht schwer seyn, einen Verweis für sie zu finden.

- a) Eine Freiheit in dem Sinne, wie sie nach meiner Ansicht bei Menschen anzutreffen ist, eine Möglichkeit nämlich, unter denselben Umständen auch das Gegentheil von dem zu beschließen, was er wirklich beschließt, kann bei Gott freilich nicht angetroffen werden. Diese Freiheit findet ja bei uns Menschen lediglich darum Statt, weil oft zwei Handlungen da sind, deren die Eine von unserer Vernunft gefordert, während die andere von unserm Glückseligkeitstriebe gewünscht wird. Bei Gott gibt es aber keine Wünsche des Glückseligkeitstriebes, also auch keine Freiheit von dieser Art. Allein schon die große Ausbreitung, die das System des Determinismus hat (es zählt der Anhänger bei Weitem mehrere als der Indeterminismus), beweiset, daß man das Wort Freiheit auch noch in einer andern Bedeutung nehme; wie dann, wenn im gemeinen Leben davon gesprochen wird, ob Jemand etwas

aus freiem Willen gethan habe oder nicht, schwerlich daran gedacht wird, ob er auch unter denselben Umständen, und bei derselben Beschaffenheit seines Gemüthes etwas Anderes hätte beschließen können. Und so wird es wohl eine Bedeutung des Wortes Freiheit geben, in der wir sie unbedenklich auch Gott beilegen dürfen und müssen. Namentlich scheint es, daß wir uns unter der Freiheit eines Wesens gar oft nichts Anderes vorstellen, als eine Art von Unabhängigkeit seiner Willensentschlüsse von äußeren Gegenständen, wobei wir zulassen, daß es wohl irgend einen, doch nur in dem Wesen selbst (in seinem Innern) liegenden Grund zu diesen Entschlüssen gebe. In dieser Bedeutung nun ist der Wille Gottes ohne Zweifel frei, und im höchsten Grade frei zu nennen; denn nur ein in ihm selbst befindliches, Etwas, nämlich nur seine eigene Vernunft ist es, die seinen Willen bestimmt.

- b) Damit ist aber zugleich auch die Heiligkeit des göttlichen Willens bewiesen. Es lassen sich nämlich überhaupt nur zwei Kräfte denken, welche die Vollkraft bestimmen, die Vernunft und der Glückseligkeitstrieb. Da dieser letztere bei Gott nicht anzutreffen ist: so kann sein Wille nur durch die Forderungen seiner Vernunft bestimmt werden; und folglich will Gott immer nur dasjenige, was dem Wohle des Ganzen am Meisten zusagt; sein Wille ist also höchst heilig.
- c) Daß Gottes Wille endlich auch die vollkommenste Wirksamkeit habe, dürfte schon aus der Allwissenheit folgen. Denn es gilt allgemein, daß derjenige, der etwas will, sich wenigstens vorstellen müsse, daß er es könne. Wer aber allwissend ist, kann sich in seiner Vorstellung von dem, was er vermag, nicht irren; und so muß denn Gott Alles, was er will, auch vermögen, und in Wirklichkeit setzen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß wir den Willen Gottes hier in seiner eigentlichen Bedeutung nehmen; denn in der uneigentlichen Bedeutung, in der er oft genommen wird, könnten wir nicht sagen, daß Alles, was Gott will, geschehe.

§. 79.

Eigenschaften der nach Außen wirkenden Kräfte Gottes.

1. Wir bestimmen die Beschaffenheit der nach Außen wirkenden Kräfte Gottes am besten, wenn wir erinnern, daß Gott allmächtig sey, d. h. daß er die Kraft habe, Allem das Daseyn zu geben, was a) an sich selbst möglich ist, (d. h. keiner reinen Begriffswahrheit widerspricht); auch b) mit dem Zwecke der möglichst größten Summe der Glückseligkeit übereinstimmt; und endlich c) eines bestimmenden Grundes zu seinem Daseyn bedarf.

Anmerkung. Dieser letztere Beisatz ist nöthig, um von der Classe der Dinge, die Gott hervorbringen kann, zweierlei auszuschließen: erstlich ihn selbst, der an sich möglich ist, aber schon seinem Begriffe nach ein unbedingtes Daseyn hat; dann aber auch die freien Willensentscheidungen der geschaffenen Wesen, die zwar wohl einer Bedingung, aber keines bestimmenden Grundes zu ihrem Daseyn bedürfen.

2. Zu dieser Allmacht nun gehört, daß Gott

- a) Schöpferkraft, d. h. die Kraft, Substanzen das Daseyn zu geben; und
- b) Veränderungskraft, d. h. die Kraft habe, auch die geschaffenen Substanzen mittelbar sowohl als auch unmittelbar einzuwirken.

3. Daß Gott allmächtig sey, haben fast alle Weltweise von jeher zugegeben, und es kam also zu den ausgemachten Lehrsätzen der natürlichen Religion des Menschengeschlechtes gezählt werden. Daß aber diese Allmacht auch eine schöpferische Macht sey, d. h. daß Gott auch Substanzen das Daseyn geben könne, haben die heidnischen Weltweisen fast insgemein erkannt. Unter den neueren Gelehrten hat es dagegen wieder Einige gegeben, welche Gott zwar die Macht zu schaffen beilegte, aber bezweifelten, ob er die Macht habe, auf die geschaffenen Substanzen auch noch fortwährend, und dieß zwar nicht bloß mittelbar, sondern selbst unmittelbar einzuwirken.

4. Meiner Meinung nach läßt sich das Eine sowohl als das Andere auf folgende Art beweisen. Eine gewisse

Kraft, nach Außen zu wirken, ist mit den immanenten Kräften, die wir in Gott bereits angenommen haben, nicht nur verträglich, sondern wird bei denselben sogar vorausgesetzt. Namentlich könnte es gar keine Wollkraft in Gott geben, wenn er nicht eine Kraft, nach Außen zu wirken, hätte; denn Gottes Wollkraft kam, da sie von der Vernunft allein bestimmt wird, auf nichts Anders, als auf die Hervorbringung der möglichst größten Summe von Glückseligkeit gerichtet seyn. Hätte aber Gott keine Kraft, nach Außen zu wirken: so gäbe es auch keine Glückseligkeit, welche durch ihn erst hervorgebracht werden sollte. Es fragt sich also nur, wie groß wir die Kraft, nach Außen zu wirken, bei Gott annehmen müssen? Bei uns Menschen wird die Kraft, nach Außen zu wirken, auf mancherlei Art beschränkt:

- a) Durch die Beschränkungen, die unsere Denkkraft hat, indem wir nicht wollen, und also auch nicht versuchen und hervorbringen können, wovon wir aus Unwissenheit glauben, daß es uns unmöglich sey, oder daran wir aus Vergessenheit nicht denken.
- b) Durch unsere Kraft zu wollen, indem wir oft Manches, was wir hervorbringen könnten, wovon wir auch wissen, daß wir's hervorbringen können, doch nicht hervorbringen wollen, und eben deshalb auch nicht in der That hervorbringen. Diese Kraft zu wollen wird bei uns wieder bedingt
 - α) durch unsere praktische Vernunft, und
 - β) durch den Glückseligkeitstrieb.

Bei Gott fallen alle diese Beschränkungen weg, bis auf die einzige durch seine praktische Vernunft, welche bei ihm eine bestimmende Wirksamkeit äußert. Die Kraft, nach Außen zu wirken, welche wir Gott beilegen, muß sonach Alles hervorbringen können, was eine Kraft dieser Art an sich hervorbringen kann, mit Ausnahme dessen, was entweder dem Sittengesetze zuwider wäre, oder schon seiner Natur nach keinen bestimmenden Grund seines Daseyns zuläßt. Nun ist wohl offenbar, daß es für Alles, was an sich möglich ist, (d. h. was keiner reinen Begriffswahrheit widerspricht) und doch kein unbedingtes Daseyn hat, (d. h. nicht Gott selbst

ist) auch irgend eine Kraft, die ihm das Daseyn gibt, möglich seyn müsse. Also wird sich die göttliche Kraft, nach Außen zu wirken, auf Alles erstrecken, was

- a) an sich selbst möglich ist,
- b) dem Sittengesetze nicht widerspricht, und
- c) irgend eines bestimmenden Grundes zu seinem Daseyn bedarf.

5. Daß die Allmacht die Kraft zu schaffen und die Kraft zu verändern in sich schließe, ist schon gezeigt worden. Hier will ich also nur noch die Schwierigkeit zu heben versuchen, welche gewisse Weltweise bei der Annahme dieser Kräfte fanden.

- a) Eine Kraft zu schaffen sprachen die heidnischen Weltweisen Gott aus dem Grunde ab, weil sie das Schaffen für etwas an sich selbst Unmögliches hielten. Dazu veranlaßte sie aber die irrige Vorstellung, daß jede Ursache der Zeit nach früher seyn müsse, als ihre Wirkung. Wenn nämlich dieses wäre: so müßte das schaffende Wesen der Zeit nach früher vorhanden gewesen seyn, als das geschaffene, weil jenes die Ursache vom Daseyn des Letztern seyn soll. Es müßte also eine Zeit gegeben haben, in der das geschaffene Wesen noch nicht vorhanden war, also einen Augenblick, in dem es anfang zu seyn. Dieß aber widerspricht dem Lehrsatz, daß Substanzen weder entstehen noch vergehen, sondern, wofern sie sind, ewig vorhanden seyn müssen. Diese Schwierigkeit nun ist gehoben, sobald man die Vorstellung, daß eine jede Ursache der Zeit nach früher seyn müsse, als ihre Wirkung, widerlegt hat. Ich erinnere also, daß es für's Erste Ursachen und Wirkungen gebe, die beide gar nicht in einer Zeit sind, in Betreff deren es also eine offenbare Ungereimtheit wäre, zu sagen, die Ursache müsse früher als ihre Wirkung seyn. Ein Beispiel hievon gibt uns die Allvollkommenheit und höchste Seligkeit Gottes. Die letztere ist in der erstern gegründet; Gott fühlt sich höchst selig, weil er sich seiner Allvollkommenheit bewußt ist; gleichwohl ist weder diese noch jene Eigen-

schaft Gottes in einer Zeit vorhanden. Desters ist nur die Ursache allein in der Zeit, nicht aber ihre Wirkung; oder die Wirkung allein in der Zeit, nicht aber ihre Ursache; und da ist es gleichfalls sehr ungereimt, behaupten zu wollen, daß die eine früher, als die andere sey. Wenn endlich Ursache und Wirkung beide in der Zeit sind: so sind sie beide allemal gleichzeitig, sie fangen zu gleicher Zeit an, und hören zu gleicher Zeit auf; denn sagen, daß die Ursache jetzt eben angefangen oder aufgehört habe zu seyn, heißt doch gewiß nichts Anderes, als sagen, daß sie jetzt eben zu wirken angefangen oder aufgehört habe, und dieses heißt wieder nichts Anderes, als daß die Wirkung ihr Daseyn angefangen oder beendet habe. — Aber wie kommt es, wird man mir einwenden, daß der gemeine Menschenverstand diese Wahrheit verkannt hat, und durchgängig spricht, die Ursache müsse früher als ihre Wirkung seyn, und die letztere dauere oft lange noch fort, wenn schon die erstere aufgehört hat? Dieß kommt nur daher, sage ich, weil im gemeinen Leben die Worte Ursache und Wirkung selten in ihrer strengsten Bedeutung, sondern in einem Sinne genommen werden, in welchem es allerdings ganz wahr ist, daß die Ursache früher als ihre Wirkung vorhanden seyn könne, und daß diese oft noch lange fortbauern könne, wenn jene schon aufgehört hat. Denn wir nennen im gewöhnlichen Leben eine Sache A schon Ursache von einer andern B, und diese die Wirkung von jener, wenn A eigentlich nur ein in gewisser Hinsicht besonders merkwürdiger Theil der ganzen Ursache von B ist, während das Daseyn der übrigen Stücke, die zur Entstehung von B mitgewirkt haben, sich von selbst versteht; oder auch wohl schon dann, wenn A nur eine (in der so eben erklärten Bedeutung genommene) Ursache von einer gewissen Veränderung an einem Dinge war, das hiedurch fähig wurde, die Wirkung B zu erzeugen. So sagen wir: die Ursache des Gefühls von Wärme, das wir jetzt eben haben, sey das im Ofen brennende Feuer, da gleichwohl zur Entstehung dieses Gefühls noch viele andere Dinge gehören, z. B. die Luft zwischen uns und dem Ofen, die

§. 80.

Ewigkeit und Allgegenwart Gottes.

1. Noch ein Paar Eigenschaften Gottes, die hier erwähnt werden müssen, sind seine Ewigkeit und Allgegenwart.

2. Unter der Ewigkeit Gottes verstehen wir, daß er zu allen Zeiten sey, und also auch wirke. Unter der Allgegenwart, daß er in allen Theilen des Raumes gegenwärtig sey, d. h. eine gewisse Art von Wirksamkeit äußere.

Anmerkung. Wie sehr sich auch noch darüber streiten ließe, was unter dem Worte Gegenwart verstanden werde, wenn es von irgend einem endlichen, zumal von einem geistigen Wesen gebraucht wird: so darf man mir doch so viel zugeben, daß diejenige Gegenwart, die wir Gott beilegen, wiefern sie zur Religion gehört, d. h. von einiger Wichtigkeit für uns ist, in einer gewissen Wirksamkeit Gottes bestehe. Wenn wir behaupten, daß Gott allgegenwärtig sey: so wollen wir damit nichts Anderes, wenigstens nichts, was uns sonst wichtig seyn könnte, behaupten, als daß Gott überall wirke.

3. Die Ewigkeit Gottes ist noch von Niemand, der an das Daseyn eines Wesens von unbedingter Wirklichkeit glaubte, in Zweifel gezogen worden. Gottes Allgegenwart aber wurde vor Einführung des Christenthums nur von Weltweisen eingesehen; und auch selbst diese haben sich nicht immer einen ganz richtigen Begriff von ihr gebildet; wir werden sie also nicht zu den ganz ausgemachten Lehrsätzen der natürlichen Religion des menschlichen Geschlechtes zählen dürfen.

4. Meiner Ansicht nach folgt die Ewigkeit Gottes schon aus seiner Substanzialität. Wer aber auch diese Folge nicht zugeben wollte, müßte die Ewigkeit Gottes doch aus seiner Nothwendigkeit schließen. — Gottes Allgegenwart bezieht man insgemein nicht auf diejenigen Theile des Raumes (wenn es ja solche gibt), die durchaus leer, sondern nur auf diejenigen, die mit Substanzen erfüllt sind. Daß nun Gott allerdings in einem jeden Theile des Raumes, in welchem sich eine Substanz befindet, wirksam, und zwar unmittelbar wirksam, und also gegenwärtig sey, folgt schon daraus, weil die fortwährende Erhaltung dieser Sub-

stanzen eine fortwährende Wirkung (und dieß zwar eine unmittelbare) von Gottes Willen ist.

S. 81.

Folgerungen aus diesen Eigenschaften Gottes.

Aus den bisher erwiesenen göttlichen Eigenschaften ergeben sich mehrere wichtige Folgerungen, die das Verhalten Gottes zur Welt betreffen. Einige derselben, auf die ich mich künftig zu berufen gedenke, will ich hier in gedrängter Kürze zusammenstellen.

1. Gott mußte Geschöpfe, die der Glückseligkeit empfänglich sind, erschaffen. Daß es ihm möglich gewesen sey, solche zu schaffen, ist wenigstens jetzt, da wir sie wirklich sehen, außer allem Zweifel. Ist es ihm aber möglich: so mußte er es um seiner Heiligkeit wegen auch wirklich thun, weil er sonst keine Glückseligkeit hätte befördern können.

2. Und zwar eine unendliche Menge derselben. Denn daß eine unendliche Menge von Geschöpfen allerdings möglich sey, wird einem Jeden, der daran zweifeln wollte, aus der Unendlichkeit des Raumes einleuchtend. So gut es z. B. in dem Raume, den diese Erde einnimmt, eine gewisse (allenfalls endliche) Menge von lebendigen Geschöpfen geben kann und wirklich gibt, so gut kann es in jedem andern Raume außerhalb der Erde, und folglich, weil dieser Räume unendlich viele sind, eine unendliche Menge lebendiger Geschöpfe geben. Sind aber unendlich viele lebendige Geschöpfe möglich: so wäre Gott nicht heilig, wenn er sie nicht wirklich erschaffen hätte, weil er keineswegs die größte Summe von Glückseligkeit, die an sich möglich ist, zur Wirklichkeit brächte.

Anmerkung. Die Welt ist also dem Raume nach unendlich.

3. Es muß auch zu aller Zeit lebendige Geschöpfe gegeben haben, und auch in Zukunft geben. Eine Wahrheit, die auf dieselbe Art, wie die nächstvorhergehende erwiesen werden kann.

Anmerkung. Die Welt ist also der Zeit nach ewig, und dennoch abhängig von Gott. So haben auch Wolf, Daries (Dissert. de creatione ab aeterno possibili) u. A. gelehrt. Irrig war nur die Meinung der älteren Weltweisen, eines Stellus aus Lukanien, Aristoteles, Zeno, daß die Welt in ihrem ewigen Daseyn auch von Gott unabhängig sey.

4. Wofern es leblose Dinge in der Welt gibt: so können diese nur der lebendigen Geschöpfe wegen vorhanden und für sie eingerichtet seyn. Weil nämlich Gott nichts zu wirken vermag, was nicht das oberste Sittengesetz verlangt: so muß Alles, was er hervorbringt, zur Beförderung der Glückseligkeit dienen. Also auch leblose Geschöpfe, wofern er einige geschaffen hat, sind nur zur mehreren Beförderung der Glückseligkeit geschaffen. Diese findet aber nur in lebendigen Geschöpfen Statt; also sind jene nur der lebendigen Geschöpfe wegen vorhanden, und für sie eingerichtet.

5. Dagegen kein lebendiges Geschöpf wird als ein bloßes Mittel angesehen, sondern bei der Behandlung eines jeden nimmt Gott auch Rücksicht auf das Gefühl der Lust oder des Schmerzes; welches durch diese Behandlung in ihm selbst entsteht. Jedes lebendige Geschöpf ist nämlich eines gewissen Grades von Lust oder Schmerz empfänglich. Es sey nun dieser Grad noch so gering, so kann ihn doch Gott, wenn er die Summe der Glückseligkeit in dieser Welt (sit venia verbo) berechnen will, nicht übersehen. Bei jeder Verfügung also, die Gott mit einem solchen Wesen trifft, ist unter Anderem auch auf den Eindruck, den sie auf dieses Wesen selbst hervorbringen wird, Rücksicht genommen.

6. Die Vernunft hat keinen hinlänglichen Grund, Gott darüber zu tadeln, daß er auch freie Wesen geschaffen, (selbst in der oben angenommenen indeterministischen Bedeutung dieses Wortes). Beinahe könnte man zwar glauben, daß die Erschaffung freier Wesen in jener obigen Bedeutung etwas Zweckwidriges sey; indem Gott, wenn er einigen seiner Geschöpfe die Freiheit schenkt, eben hiedurch einen Theil der allgemeinen Glückseligkeit in ihre

Gewalt gibt, und es von ihnen nun abhängt, ob sie das Gute, das möglich ist, auch wirklich machen werden. Einige werden dieß sicher nicht thun, und so wird denn die so scheint es wenigstens, weit unvollkommener werden sie es wäre, wenn Gott Alles entweder selbst, oder Geschöpfe, die keine dergleichen Freiheit haben, bewirkte

Hierauf erwiedere ich, daß, wenn anders die vor angegebene Erklärung der Freiheit ihre Richtigkeit hat, Daseyn derselben eine unvermeidliche Folge sey von dem Vorhandenseyn eines gewissen Streites zwischen den Forderungen der Vernunft und den Wünschen des Glückseligkeitstriebes. Sollte es also keine freien Wesen geben: so hätte Gott nur Eins von Beiden thun müssen; entweder er hätte nur lauter solche Wesen erschaffen müssen, die keine Vernunft haben, oder nur lauter solche, die neben der Vernunft keinen mit ihr jemals in Streit gerathenden Trieb der Glückseligkeit haben. Das Erstere wird kaum Jemand im Ernste verlangen, da es einleuchtend ist, daß die vernunftlosen Wesen auf einer viel niedrigeren Stufe der Ausbildung, und eben darum auch der Glückseligkeit stehen, als die vernünftigen; denn je niedriger das Bewußtseyn von dem Gefühl eines Wesens, um desto niedriger auch der Grad der Lust, dessen dasselbe empfänglich ist. So scheint das Gefühl eines Polypen dunkler, als jenes des Elephanten, und dieses viel dunkler als das des Menschen; darum ist aber auch der Elephant eines viel höhern Grades der Lust empfänglich, als der Polype, und der Mensch eines viel höhern als der Elephant. Eben so wenig ist aber auch das Zweite zu begehren, daß nämlich alle Wesen auf einer so hohen Stufe der Ausbildung stehen sollen, als dazu nöthig ist, damit die Wünsche ihres Glückseligkeitstriebes niemals in einen Widerspruch mit den Forderungen ihrer Vernunft gerathen. Ein Zustand dieser Art kann nur dann eintreten, wenn sich das Wesen die Ueberzeugung, daß eine jede Abweichung von der Pflicht früher oder später bestraft werde, nicht nur erworben hat, sondern sie auch so fest zu halten vermag, daß sie auch nicht auf einen Augenblick aus seinem Bewußtseyn wieder verschwindet. Da aber Einsichten und Ueberzeugungen nicht angeboren seyn können: so kann ein geschaffenes Wesen nur

erst allmählig und mit der Zeit zu dieser Stufe der Vollkommenheit gelangen, und es muß also früher eine Zeit für dasselbe geben, wo es noch ohngefähr so, wie wir Menschen Versuchungen zum Bösen ausgesetzt ist, und somit Freiheit in der hier angenommenen Bedeutung hat.

7. Es läßt sich nicht verlangen, weder a) daß Gott alle lebendigen Geschöpfe mit gleichen Kräften ursprünglich ausgerüstet habe, noch b) daß er die gleichgeschaffenen auf eine gleiche Art behandle.

a) Was das Erstere betrifft: so könnte es ja wohl seyn, daß jedes lebendige Geschöpf eines gewissen Stoffes zur thätigen Bearbeitung desselben und zum Genuße seiner eigenen Glückseligkeit bedarf. So bedürfen z. B. wir Menschen einer Erde, auf der wir wohnen, gewisser Nahrungsmittel, die wir genießen, u. s. w. Nun läßt sich leicht erachten, daß dieser Stoff nicht bis zur Würde eben desselben Geschöpfes, das ihn zur Uebung seiner Kräfte und zum Genuße seiner Glückseligkeit gebrauchen soll, erhoben werden könne. Statt also diesen Stoff ganz leblos zu lassen, wird es ohne Zweifel besser gethan seyn, ihn zu beleben, irgend ein Geschöpf daraus zu bilden, das zwar einen niedrigeren Rang, als das erstere hat, aber doch immer eines Genusses der Glückseligkeit empfänglich ist. So ist z. B. ein Theil der Erdmasse zu Thieren, und weil diese abermals einer Nahrung bedürfen, ein anderer zu kleineren Thieren gebildet worden, u. s. w.

b) Vorausgesetzt, daß es auch freie Wesen gebe: so liegt schon in dem Vorhandenseyn dieser ein leicht begreiflicher Grund, warum Gott auch gleichgeschaffene Wesen nicht immer auf eine gleiche Art behandle, und behandeln lasse; denn freie Geschöpfe werden, selbst wenn ihre Anlagen und alle Verhältnisse, in welche sie Gott gesetzt hat, vollkommen gleich seyn sollten, vermöge ihrer Freiheit doch ungleich handeln. Das Eine derselben wird seine Freiheit gut, das andere übel gebrauchen. Gott also, der diesen ungleichen Gebrauch vorherseh, mußte

eben darum sie in verschiedene Verhältnisse, jedes in solche setzen, die sich zu seinen freien Handlungen am Besten schicken. Weil endlich diese freien Wesen auch einander, und die Geschöpfe, welche sich innerhalb ihres Wirkungskreises befinden, ungleich behandeln werden: so mußte Gott auch diesen Geschöpfen eine ungleiche Empfänglichkeit und ungleiche Kräfte geben, so wie es sich für die Behandlung, welche sie erfahren werden, am Besten schickt. Wenn Gott z. B. vorhersieht, daß dieser oder jener Mensch eine sehr harte Behandlung von seinen Mitmenschen erfahren werde: so konnte es gut seyn, diesem einen geringern Grad von Empfänglichkeit zu ertheilen; denn hiedurch wurden ihm viele Leiden erspart u. s. w.

8. In Rücksicht der Behandlung, die Gott den freien Wesen angedeihen lassen muß, erkennt die Vernunft mit größter Deutlichkeit die Regel, daß Gott auf eine jede sittlich gute Handlung eine Erhöhung, auf jede sittlich böse eine Verminderung der Glückseligkeit des handelnden Wesens erfolgen lasse. Daß die Beobachtungen einer solchen Regel nichts an sich selbst Unmögliches enthalte, wird Niemand in Abrede stellen. Wenn aber Gott diese Regel festgesetzt, und wenn ein jedes freie Wesen erwartet, daß Gott nach ihr vorgehen werde: so erhalten wir alle den größten Aufmunterungsgrund zu allem Guten, und den stärksten Abhaltungsgrund von allem Bösen; wir werden uns also der Tugend viel mehr, als es sonst geschähe, befleißigen, und das Laster viel eifriger fliehen; und eben hiedurch wird das Wohl des Ganzen viel mehr befördert werden.

Anmerkung. Die Erhöhung der Glückseligkeit, die einem freien Wesen um seiner guten Handlungen willen zu Theil wird, heißt eine Belohnung; die Unglückseligkeit aber, die ihm um seiner bösen Handlungen willen zu Theil wird, heißt eine Strafe. Der Tugendhafte verdient Belohnung, heißt, es ist ein Grund in ihm vorhanden, weshalb ein anderes Wesen, welches die Macht dazu hat, ihn glücklich machen soll. Der Lasterhafte verdient (verschuldet) Strafe, heißt, es ist ein Grund in ihm vorhanden, weshalb ein anderes Wesen, welches die Macht dazu hat, ihm Strafen zufügen soll.

9. Was

9. Was die Beschaffenheit und den Grad dieser Belohnungen sowohl als Strafen anlangt: so kann die Vermuth hierüber nur so viel zu behaupten wagen:

- a) Belohnungen müssen immer so groß seyn, als es nur möglich ist; denn aus der Erhöhung derselben entspringt offenbar kein Nachtheil, sondern nur ein doppelter Vortheil: das Gute geschieht um desto gewisser, und die Glückseligkeit des Handelnden gewinnt um so mehr.
- b) Strafen müssen immer nur so groß angesetzt werden, bis die Summe des Bösen, welches durch ihre Abschreckung verhindert worden ist, die Summe der Leiden, die sie in den Bestraften (die sich nicht abschrecken ließen) hervorbringen, am Meisten übertrifft.
- c) Die Strafe, die Gott auf ein Verbrechen ankündigt, muß daher jedesmal wenigstens größer seyn, als der sichtbare Vortheil des Verbrechens im Augenblicke der Versuchung ist; denn sonst würde sich der Sünder durch die Androhung einer solchen Strafe nicht abhalten lassen.
- d) Je größer der Nutzen einer guten Handlung, um desto größer muß, bei übrigen gleichen Umständen, ihre Belohnung seyn; und umgekehrt bei jeder bösen Handlung.
- e) Je größer das Opfer einer guten Handlung ist, um desto größer muß bei übrigen gleichen Umständen ihre Belohnung seyn; und umgekehrt, je größer die Lust und die Versuchung zu einer bösen Handlung, um desto größer die auf sie gesetzte Strafe.
- f) Je deutlicher die Einsicht in das Gesetz war, d. h. je bestimmter das freie Wesen gewußt hat, daß es durch seine Handlung das allgemeine Wohl störe, um desto größer muß, bei übrigen gleichen Umständen, die Strafe ausfallen.
- g) Je weiter ein Tugendhafter in seiner sittlichen Vollkommenheit bereits fortrückt, um desto mehr Glückseligkeit muß er sich als Belohnung versprechen dürfen; und umgekehrt mit den Lasterhaften.

10. Mit keinem Grunde dagegen läßt sich behaupten:

- a) daß die Belohnung oder Strafe immer gleich auf der Stelle eintreten müsse; denn für ein vernünft-

tiges Wesen ist schon ein hinreichender Aufmunterungsgrund zum Guten und Abhaltungsgrund vom Bösen vorhanden, wenn es nur weiß, es werde in Zukunft einmal für alles Gute belohnt, für alles Böse bestraft werden. Daß aber die Belohnung oder Strafe gleich auf der Stelle eintrete, ist vielleicht wegen des Zusammenhanges des Ganzen nicht möglich; Gott müßte den natürlichen Lauf der Dinge zu oft gewaltsam unterbrechen.

- b) Daß der Grad der Belohnung bei mehreren Wesen, die einen gleichen Grad von Tugend haben, ebenfalls gleich seyn müsse, und so auch bei der Bestrafung; denn jeder Tugendhafte erhält schon Aufmunterungsgrund genug, wenn er nur weiß, daß er für seine Person sich nicht Anders glücklicher machen könne, als wenn er tugendhafter wird, und umgekehrt. Zu wissen, ob ein Anderer, der einen gleichen Grad von Tugend erreicht, auch einen gleichen Grad der Belohnung erhalte oder nicht, kann ihm kein neuer Beweggrund zur Tugend werden.

Anmerkung. Hier ist nur erwiesen, daß eine gleiche Behandlung gleicher Tugendgrade nicht eben nothwendig sey, um den Geschöpfen einen hinlänglichen Aufmunterungsgrund zu geben. Wenn aber Gott das Gegentheil thun, und Geschöpfe von einem gleichen Grade des Verdienstes in der That ungleich behandeln soll: so bedarf es hiezu erst noch eines besondern Grundes. Daß aber auch ein solcher möglich sey, läßt sich aus Nr. 6. erachten. So könnten z. B. einige Tugendhafte nur darum reichlicher als Andere belohnt werden, weil es bei dem Zusammenhange der Dinge in der Welt nicht möglich ist, Alle gleich reichlich zu belohnen.

- c) Daß jedes unfreie Geschöpf während des ganzen Zeitraumes seines Daseyns mehr Lust als Schmerz genieße; denn wenn das Daseyn eines solchen Geschöpfes eine nothwendige Bedingung zum Daseyn oder zur Glückseligkeit anderer Geschöpfe wäre; und wenn die Glückseligkeit, welche die Letzteren durch die Leiden des Ersteren gewinnen, wichtiger wäre, und sich auf keine andere Weise erreichen ließe: so würde die Summe der Glückseligkeit des Ganzen durch die Hervorbringung dieses Geschöpfes erhöht.

Anmerkung. Bei freiem Entschöpfen gilt dieses freilich nicht, wegen der Nr. 8. aufgestellten Regel.

Schlussanmerkung. Diese zehn Sätze darf man nicht alle als gewisse Lehrsätze der natürlichen Religion des menschlichen Geschlechtes betrachten. Die Sätze 1, 4, 8, 9 sind wohl mit ziemlicher Allgemeinheit erkannt worden; besonders 8. Dagegen die Sätze 2, 3, 6 und 10, b und c sind wohl viel öfter bestritten als vertheidigt worden. Ich stelle sie also hier nur als meine Meinungen hin.

§. 82.

D a s e y n d e r W e l t .

1. Unter dem Worte Welt in seiner weitesten Bedeutung verstehen wir den Inbegriff aller Wesen, welche kein unbedingtes Daseyn haben.

2. Daß es nun solche Wesen gebe, und daß insonderheit wir selbst und alle jene Gegenstände, deren Daseyn wir durch bloße Wahrnehmung allein erfahren, namentlich alle die mancherlei theils leblosen theils belebten Gegenstände, die wir auf Erden antreffen, alle Himmelskörper, u. s. w. zu den Dingen gehören, welche kein unbedingtes Daseyn haben, sondern durch Gott bedingt sind: ist eine Wahrheit, die so allgemein anerkannt wurde, daß wir sie abermals den Lehrsätzen der natürlichen Religion des menschlichen Geschlechtes beizählen dürfen.

3. Die Reihe der Schlüsse, durch welche sie meiner Meinung nach herzuleiten wäre, ist etwa folgende:

- a) Jeder Gegenstand, der seine eigene, von andern abgesonderte Empfindung hat, ist eine eigene, von andern abgesonderte Substanz. Auch jeder Gegenstand, der einen eigenen Theil des Raumes, und wäre es auch nur den eines Punctes ausfüllt, ist eine eigene Substanz. Die Wahrheit dieser zwei Sätze wird Jeder, der nur die Bedeutung des Wortes Substanz versteht, zugeben, auch ohne erst einen Beweis für sie zu verlangen.
- b) Also ist jeder einzelne Mensch, jedes einzelne Thier, und alle jene Dinge, deren Daseyn wir durch bloße Wahrnehmung erfahren, sind eigene Substanzen, oder ein Inbegriff von mehreren Substanzen. Denn sie besitzen alle

entweder Empfindung, oder sie füllen doch irgend einen Raum aus.

- c) Diese Substanzen aber haben kein unbedingtes Daseyn, sonst müßten sie die Eigenschaften einer Substanz von unbedingtem Daseyn, also Allwissenheit, Allmacht u. s. w. besitzen. Ihr Daseyn ist also bedingt, und es gibt folglich eine Welt.
- d) Da aber jeder bedingte Gegenstand irgend einen andern als die Bedingung seines Daseyns voraussetzt, nebst den bedingten Wesen aber Niemand als Gott vorhanden ist: so folgt, daß alle bedingten Wesen, d. h. die ganze Welt durch Gott bedingt sey.

§. 83.

Auch die Beschaffenheit der Welt bestätigt das Daseyn Gottes und seine Eigenschaften.

1. Die vorhin aufgestellten Eigenschaften Gottes sind von einer solchen Wichtigkeit, daß wir uns eine möglichst sichere Ueberzeugung von ihnen zu verschaffen, und daher wünschen müssen, sie nicht nur durch eine Reihe apriorischer Schlüsse erwiesen zu sehen, sondern auch durch die Erfahrung selbst bestätigt zu finden. Dieser Wunsch ist um so gerechter, je mehr sich erwarten läßt, daß, wenn es in der That einen solchen Gott gibt, wie wir ihn oben beschrieben, auch mehrere, für uns bemerkbare Spuren seiner Eigenschaften in der Welt, als seinem Werke, anzutreffen seyn werden. So ist es auch wirklich; und die Beobachtung dieser Spuren ist es viel mehr, als die Bekanntschaft mit jenen apriorischen Schlüssen, der wir die allgemeine Verbreitung sowohl, als auch die Zuverlässigkeit unsers Glaubens an Gott verdanken.

2. Und eben deßhalb will ich hier in Kürze zeigen, wie dieser Schluß aus der Betrachtung der Welt auf das Daseyn Gottes eigentlich geschähe.

3. Allgemein sind wir berechtigt, anzunehmen, daß ein gewisser Gegenstand das Werk eines verständigen Wesens und von demselben zu einem gewissen Zwecke hervorgebracht sey, wenn wir

- a) keinen Grund finden, das Daseyn und die Einrichtungen dieses Gegenstandes für an sich nothwendig zu halten; auch
- b) keine Unmöglichkeit darin erkennen, daß ein Wesen, wie jenes, dem wir sein Daseyn zuschreiben wollen, vorhanden sey, den Gegenstand hervorgebracht und ihm diese Beschaffenheiten ertheilt habe; wenn wir vielmehr
- c) wahrnehmen, daß der Gegenstand durch seine Einrichtungen zur Hervorbringung jener Wirkung, die wir als seinen Zweck ansehen wollen, in der That taugte; daß ferner
- d) diese Wirkung ein Erfolg von solcher Art sey, daß ihn ein Wesen, wie das unsrige, sehr wohl beabsichtigen könnte; und wenn er endlich
- e) bei einer andern Einrichtung nicht mehr im Stande wäre, diesen Erfolg zu erzeugen.

Je größer sodann die Anzahl dieser nicht an sich nothwendigen Beschaffenheiten des Gegenstandes ist, und je weniger er, wenn auch nur einige derselben anders wären, zur Hervorbringung jener Wirkung, die wir als seinen Zweck angeben wollen, tauglich seyn würde: um desto zuversichtlicher können wir sagen, daß er von diesem verständigen Wesen, und nur zu diesem Zwecke hervorgebracht sey.

4. Wenden wir dieses auf die Welt an: so haben wir

- a) nicht den geringsten Grund, zu behaupten, daß alle jene Dinge, deren Daseyn wir aus bloßer Wahrnehmung kennen, schon an sich selbst, d. h. auch wenn wir nicht annehmen, daß sie Gott eben um seiner Vollkommenheit willen erschaffen mußte, nothwendig wären. Wer könnte z. B. beweisen, daß es aus einem andern Grunde, als weil es eben so am Zutrüglichsten für das Wohl der Lebendigen, und also der Vollkommenheit Gottes am Angemessensten ist, nothwendig sey, daß die Erde gerade diese und jene Gattungen von Pflanzen und Thieren enthalte, u. s. w.?
- b) Eben so wenig kann Jemand die Unmöglichkeit eines Wesens von der Art, wie wir uns Gott denken, oder die Unmöglichkeit, daß dieses Wesen allen jenen Dingen das Daseyn gegeben habe, beweisen.

- c) Dagegen finden wir an allen diesen Dingen eine zahllose Menge von Einrichtungen, durch welche sie fähig werden, das Wohl der Lebendigen zu befördern.
- d) Diese Beförderung des Wohles der Lebendigen ist aber eine Wirkung, welche ein Wesen, wie wir uns Gott denken, sehr wohl beabsichtigen kann, ja sogar muß.
- e) Zahllos ist endlich die Menge der Einrichtungen, welche wir uns nur etwas verändert vorstellen dürften, um zu sehen, daß sie sodann dem Wohle der Lebendigen entweder gar nicht, oder doch nicht mehr so gut, wie jetzt, entsprechen würden. Es ist sonach kein Zweifel, daß ein Gott da sey, und daß er alle diese Dinge wirklich nur zu dem Zwecke des Wohles der Lebendigen hervorgebracht habe.

Anmerkung 1. Diese Reihe von Schlüssen pflegt man den physicotheologischen Beweis für Gottes Daseyn zu nennen; während derjenige, der oben vorkam, etwa ein ontologischer genannt werden müßte.

Anmerkung 2. Bei dieser Gelegenheit mag noch erinnert werden, daß die in der Welt bemerkbare Tauglichkeit so vieler Einrichtungen für das Wohl der Lebendigen selbst für den Atheisten sehr trostreich und erbaulich seyn müsse. Denn das Vorhandenseyn so vieler, dem Wohle der Lebendigen zusagender Einrichtungen, mag auch die Ursache, der wir ihr Daseyn zu verdanken haben, diese oder jene seyn, berechtigt doch jederzeit zu dem Schlusse, daß auch diejenigen Theile der Welt, die wir nicht kennen, oder deren Zweckmäßigkeit uns nicht einleuchtet, nicht minder zweckmäßig für das Wohl der Lebendigen eingerichtet seyn mögen.

Anmerkung 3. Von einigen Einwürfen, die man gegen die bemerkte Zweckmäßigkeit der Welt, besonders aus dem Vorhandenseyn so vieler Uebel in ihr, herzuleiten pflegt, wird in der Folge gesprochen werden.

S. 84.

Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

1. Eine der wichtigsten Wahrheiten für den vernünftigen Menschen, die aber in der natürlichen Religion des menschlichen Geschlechtes nicht mit vollkommener Gewißheit, sondern (so wie ich wenigstens glaube) nur mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit aufgestellt werden kann, ist die von der Unsterblichkeit der Seele.

2. Der Glaube an die Fortdauer unsers Bewußtseyns nach dem Tode ist zwar bei allen nicht völlig rohen Völkern zu finden, und hieraus möchte man vielleicht den übereilten Schluß ziehen wollen, daß die Unsterblichkeit der Seele zu den ganz sichern Lehrsätzen der natürlichen Religion gehöre. Aber so ist es nicht; denn es ist nicht zu vergessen, daß jener Glaube allenthalben nicht als ein Lehrsatz, dessen Wahrheit man durch die bloße, sich selbst überlassene Vernunft einsehen könne, sondern als eine Offenbarung angenommen werde. Auf dem ganzen Erdenrunde glauben die Menschen nur darum an eine Unsterblichkeit der Seele, weil sie hierüber eine Versicherung Gottes (oder der Götter) selbst zu haben glauben. Wie sie nun immer zu diesem Glauben gekommen seyn mögen; sey es, daß Gott einigen einzelnen Völkern wirklich gewisse Offenbarungen ertheilte; sey es, daß eine, den ersten Menschen geschehene Offenbarung durch mündliche Ueberlieferungen sich bis zu ihnen fortgepflanzt hat; sey es, daß auch vielleicht der bloße Wunsch, Gott möchte sich hierüber offenbaren, am Ende den Glauben, es sey wirklich geschehen, hervorgebracht habe: in jedem Falle beweiset der Umstand, daß sich die Menschen in Ansehung dieser Wahrheit nur auf eine Offenbarung beriefen, deutlich genug, daß die Vernunft sich selbst zu schwach gefühlt habe, hierüber mit Gewißheit zu entscheiden. So finden wir denn auch wirklich, daß alle diejenigen Menschen, welche die Wahrheit ihrer Volksreligion in Zweifel zogen, und nun keinen andern Führer, als die Vernunft, hatten, die Fortdauer ihres Geistes zwar hofften, aber doch nicht mit völliger Gewißheit annahmen. Nur einige Wenige aus diesen Weltweisen rühmten sich, entscheidende Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gefunden zu haben, an welchen aber die Andern alsbald sehr wichtige Mängel entdeckten.

§. 85.

Aus welchen Gründen die Unsterblichkeit der Seele gleichwohl auch ohne Offenbarung schon erwiesen werden könne.

Meiner Meinung nach fehlt es den Gründen, welche für die Unsterblichkeit der Seele vorgebracht werden können,

nicht sowohl an der benöthigten Strenge und Verlässigkeit, als vielmehr nur daran, daß sie nicht leicht genug einzusehen sind; wozu noch kommt, daß die Menschen in einer Sache von solcher Wichtigkeit auch gegen die sichersten Schlüsse mißtrauisch werden. Diejenigen dieser Gründe, die ich meinerseits für die befriedigendsten halte, will ich hier mit wenigen Worten andeuten.

1. Schon oben (§. 82.) stellte ich es als eine Wahrheit, die Niemand bezweifeln könne, dar, daß jeder Gegenstand, der ein eigenes, von andern abgesondertes Bewußtseyn hat, (z. B. jeder Mensch) auch eine eigene, von andern abgesonderte Substanz seyn müsse. Hier ist noch nicht gesagt, daß dieser Gegenstand nur eine einzige Substanz sey, wie denn auch wirklich der Mensch nicht eine einzelne Substanz, sondern, nach seinem Körper wenigstens, eine Zusammensetzung unzählig vieler Substanzen ist. Aber nicht alle diese Substanzen, die wir zu unserem Körper, und sonach zum Menschen selbst zählen, gehören zu demjenigen Subject in uns, dem unser Bewußtseyn zukommt, oder das unser eigentliches Ich ausmacht; sondern es läßt sich im Gegentheil darthun, daß dieses eigentliche Ich, und überhaupt ein jedes einzelne Subject, welches Bewußtseyn hat, und sich daher nur als ein einziges Ich denkt, an und für sich genommen, auch nur eine einzige Substanz sey; die eben deßhalb den Namen einer geistigen verdient, während wir solche Substanzen, die gar kein Bewußtseyn, und nicht einmal die geringste Vorstellungskraft besitzen (falls es dergleichen gibt) materielle Substanzen nennen.

2. Bloß aus dem Bewußtseyn der Identität, das wir ein Jeder von unserem Ich haben, d. h. aus dem Bewußtseyn, daß eben dasselbe Ich, das diese Eine Vorstellung oder Empfindung gehabt hat, auch jene andere habe, folgt schon, daß unzählig viele Theile, die sich an uns (d. h. an unserem Körper) befinden, nicht unser eigentliches Ich ausmachen. Denn weil es ein und dasselbe Ich ist, welches so verschiedenartige Vorstellungen und Empfindungen in sich faßt, welches z. B. jetzt etwas sieht, jetzt etwas hört, u. s. w., so muß dieses Ich ein Ding von solcher Art seyn, welches bei

allen, diesen Vorstellungen eine Veränderung erleidet. Dieses gilt aber von keinem der größeren sichtbaren Theile unsers Körpers, die nur bei Vorstellungen gewisser Art, nicht aber bei allen Vorstellungen, die wir haben, eine Veränderung erleiden. So wird z. B. unser Auge wohl bei Vorstellungen, die wir von Farben, allein nicht bei denjenigen, die wir von Tönen haben; unser Ohr dagegen wohl bei Vorstellungen, die wir von Tönen, nicht aber bei denjenigen, die wir von Farben haben, gerührt; u. s. w. Also kann weder Auge, noch Ohr einen Bestandtheil unsers eigentlichen Ichs ausmachen. Weil wir uns ferner, so weit unsere Rückerinnerung in die verfloßenen Jahre unsers Lebens reicht, bewußt sind, immer dieselben zu seyn: so muß dasjenige, was unser eigentliches Ich ausmacht, fortdauernd auch dieselbe Eine, oder falls es aus mehreren besteht, derselbe Inbegriff von mehreren Substanzen seyn. Allein bekanntlich können wir beträchtliche Theile unsers Körpers, z. B. ganze Gliedmaßen, Sinneswerkzeuge, selbst Theile des Gehirnes durch einen Zufall verlieren, ohne daß jenes Bewußtseyn der Einerleiheit unsers jetzigen Ichs mit dem vorigen aufhört. Die Physiologie lehrt sogar, daß bloß durch die regelmäßigen, theils sichtbaren, theils unsichtbaren Aussonderungen, die bei dem menschlichen Körper unaufhörlich Statt finden, in einem Zeitraume von etwa zehn Jahren fast alle die einzelnen Theilchen, aus denen er Anfangs bestand, entfernt, und dafür andere an ihre Stelle gesetzt werden. Unmöglich kann also irgend einer von diesen wandelbaren Theilen zu unserm eigentlichen Ich gehören.

3. Damit ist aber freilich noch nicht erwiesen, daß es nicht vielleicht doch einige Theile unsers Körpers (materielle Substanzen) gebe, die uns unwandelbar von unserer Kindheit an bewohnen, und zu unserem Ich gehören. Auch diese Vermuthung wird wegfallen, wenn ich nun darthue, daß Empfindungen, Gedanken, Wünsche und Willensentscheidungen überhaupt nie in materiellen Substanzen vorgehen können. Um dieses einzusehen, müssen wir erst den Unterschied fassen, der zwischen dem Hervorbringen einer Wirkung durch eine gewisse Substanz, und zwischen dem Vorgehen derselben in einer Substanz obwaltet. Eine Wir-

z. B. chemische und organische Erweiterungen ~~solche Ausdehnungen, welche in~~
materiellen Substanzen vorgehen, und mehr als bloße Bewegungen in den-
selben, aber doch auch Bewegungen sind.

daß aber eine Wirkung, die doch in mehreren Substanzen vorgeht, nur einfach, und nicht in mehrere zerlegbar sey, ist mir undenkbar. Denn sagen, daß eine gewisse Wirkung M in den Substanzen A, B, C, ... vorgehe, heißt doch wohl sagen, daß in jeder aus ihnen eine gewisse Wirkung, ein Theil von M, vorgehe; und also muß M wenigstens in so viele Theile, als es Substanzen A, B, C, ... gibt, zerlegbar seyn. So ist z. B. der Tanz eine Wirkung, die in einer Verbindung von mehreren Personen vorgeht, und ist auch eben deshalb eine zusammengesetzte Wirkung, die wir in die Bewegungen jedes einzelnen Mittänzers zerlegen können. Nicht also ist es mit den Empfindungen, Gedanken, Wünschen und Willensentschlüssen, welche wir haben. Unter diesen nämlich gibt es gewiß einige, die durchaus einfach sind, und nicht weiter zerlegt werden können. So ist ein einzelner Willensentschluß eine ganz einfache Wirkung; so kann eine einzelne Vorstellung von einem einfachen Begriffe gewiß nicht in mehrere Vorstellungen zerlegt werden; u. s. w. Nothwendig also muß auch dasjenige, worin diese einfachen Empfindungen, Gedanken, u. s. w. vor sich gehen, eine ganz einfache Substanz seyn.

5. Substanzen, einfache Substanzen, können nun, wie mir dünkt, weder entstehen noch vergehen; sondern, wofern sie einmal vorhanden sind, so sind sie immer vorhanden; entweder ohne einer Bedingung ihres Daseyns zu bedürfen, wie Gott, oder — wie alle übrigen Substanzen, durch Gottes Wirksamkeit. Auch unsere Seele wird also durch Gottes Wirksamkeit immer bestehen.

6. Aber freilich nicht immer in einerlei Zustande; denn der Zustand, in dem sich ein geistiges Wesen, wie unsere Seele, befindet, hängt, der Erfahrung zu Folge, gar sehr ab von der Beschaffenheit desjenigen Leibes, mit dem es verbunden ist, und von den übrigen Dingen, welche durch ihn auf dasselbe einwirken. Es fragt sich also, welche Veränderung die menschliche Seele besonders dann zu erwarten habe, wenn ihr jetziger Leib durch den Tod zerstört wird? In Hinsicht auf diese Fragen nun bemerke ich zuerst, es sey nicht wahrscheinlich, daß irgend eine Substanz, die einmal geistige

Kräfte hat, diese je wieder verliere; sondern, wofern es ja Substanzen gibt, die gar keine geistigen Kräfte haben, so sind sie den geistigen so ganz entgegengesetzt, daß kein Uebergang aus der einen in die andere Classe Statt findet. Es scheint mir nämlich, daß alle Veränderungen, die eine Substanz erleiden kann, ohne vernichtet zu werden, nur darin bestehen, daß die in ihr bereits vorhandenen Kräfte entweder vermehrt oder vermindert, nicht aber, daß sie durchaus vernichtet, und mit ganz andern ausgetauscht werden. Eine Substanz also, die einmal geistige Kräfte besitzt, muß, wie ich glaube, immer dergleichen besitzen und besessen haben. Wohl können diese Kräfte zu einer gewissen Zeit sehr unentwickelt, zu einer andern schon mehr ausgebildet seyn; wohl kann sich die Substanz einmal in solchen Umständen, die den Gebrauch ihrer Kräfte beschränken, ein andermal wieder in solchen, die ihn erweitern, befinden; nie aber können ihr diese Kräfte selbst gänzlich entzogen werden.

7. Wenn aber dieses ist, dann können wir wohl schon aus der Zweckmäßigkeit, die wir in allen Einrichtungen des Weltalls antreffen, mit aller Wahrscheinlichkeit schließen, daß keine geistige Substanz (es müßte denn etwa nur durchaus ihr eigenes Verschulden seyn) jemals in einen solchen Zustand gerathe, in dem es ihr für alle künftige Zeit unmöglich würde, die in ihr schlummernden Kräfte und Fähigkeiten zu entwickeln, und durch ihren Gebrauch sich selbst und Andere zu beglücken. Wir dürfen dieß schließen, weil es höchst unwahrscheinlich ist, daß irgend eine Substanz in der Welt eine Kraft oder Fähigkeit erhalten habe, die sie entweder schlechterdings niemals, oder doch anzufangen von einem gewissen Zeitpunkte ihres Daseyns nie wieder gebrauchen kann. Und so dürfen wir auch in Rücksicht auf uns selbst erwarten, daß unsere Seele, wenn dieser Leib zerfällt, aber kurz oder lang, hier auf Erden oder irgendwo anders in solchen Verhältnissen wieder aufleben werde, wo es ihr möglich werden soll, die in ihr schlummernden Kräfte noch vollkommener, als es in diesem Leben geschah, zu entwickeln, und sich auch einen Wirkungskreis, der diesen Kräften angemessen ist, zu verschaffen. Ja strenge genommen scheint es schon aus der bloßen Natur einer Vorstel-

lungskraft zu folgen, daß Wesen, welche mit dieser Kraft versehen sind, immer Gelegenheit zu ihrer Ausbildung, und dadurch auch Gelegenheit, noch immer vollkommener zu werden, finden. Vorstellungen nämlich muß eine Substanz, welche mit Vorstellungskraft versehen ist, überall sich zu verschaffen vermögen, ja zum Theil wider Willen erhalten. Da aber jede Vorstellung eine gewisse Spur und Nachwirkung von sich zurückläßt: so muß durch diese beständige Uebung der Vorstellungskraft das Vermögen der Vorstellungen selbst immer größer werden. Wächst nun dieß Eine Vermögen, welches die Grundlage zu allen übrigen ist, beinahe wider Willen in uns unaufhörlich: wie sollten wir nicht erwarten, daß sich uns auch Gelegenheit zur Entwicklung aller unserer übrigen Kräfte darbieten werde?

8. Diese Erwartung muß um so zuversichtlicher werden, wenn wir die vielen Einrichtungen in der Natur betrachten, die mit dem Wiederaufleben in einem vollkommeneren Zustande die größte Aehnlichkeit haben. Alle lebendigen Wesen auf Erden entstehen aus organischen Keimen, die früher da waren, aber erst zur Entwicklung gelangten, als irgend ein äußerer Reiz, z. B. die Wärme der Sonnenstrahlen u. dgl. dazu kam. Nimmt man nun an, daß die Seelen dieser lebendigen Wesen (denn Seelen müssen wir allerdings allen lebendigen Wesen, auch den Thieren beilegen) mit den organischen Keimen, aus denen sie sich entwickeln, von jeher verbunden gewesen: so war der Zustand, in dem sich diese Seelen früher befanden, gewiß viel unvollkommener, als derjenige, in den sie durch die Entwicklung des Keimes übergehen; und diese Erscheinung gibt uns also ein Beispiel, wie eine geistige Substanz aus einem unvollkommenem Zustande in einen vollkommeneren übergehe. Nimmt man dagegen an, daß sich die geistige Substanz mit dem organischen Keime erst um die Zeit seiner Entwicklung verbinde: so gibt diese Erscheinung einen Beweis, daß sich geistige Substanzen im Verlaufe der Zeit auch wohl mit neuen organischen Leibern vereinigen können; und so dürfen wir hoffen, daß unsere Seele, wenn sie den gegenwärtigen Leib im Tode verläßt, in einer andern Welt einen neuen aufsuche, in welchem sie ein vollkommeneres Leben, als das ver-

fließend war, anfängt. Allein noch nicht, auf dem ganzen Erdenrunde (um nicht zu sagen im ganzen Weltall) lehrt die Beobachtung uns ein stetes Fortschreiten von dem unvollkommeneren Zustande zum vollkommeneren. Aus unorganischen Massen entstehen (durch Gährung, Nahrung und andere Mittel) Gebilde, die auf der niedrigsten Stufe der Organisation stehen, aus diesen allmählig immer vollkommeneren Wesen, Pflanzen, Thiere, u. s. w. Kein Zweifel also, daß unsere Seele auch bei dem Tode unsers Leibes nur wieder in einen andern vollkommeneren Zustand übergehe.

9. Aber wird sie in ihrem künftigen Leben sich auch noch des Lebens auf Erden, hier gekübter Thaten und erlebter Schicksale erinnern? Wenn es wahr seyn sollte, daß die Seele lange vor unserer Geburt bereits vorhanden gewesen: so erzeugt der Umstand, daß wir uns gleichwohl dieses frühern Daseyns gar nicht erinnernlich sind, die Besorgniß, daß es im künftigen Leben derselbe Fall seyn werde. Allein diese Besorgniß verschwindet wieder, wenn wir, wie billig, annehmen, daß unsere früheren Zustände alle noch unvollkommener waren, als dieser gegenwärtige, und daß dieser der erste sey, in dem wir ein deutliches Bewußtseyn unserer selbst, Vernunft und Freiheit erlangten. Hatten wir früher noch keine Vernunft: so konnten wir auch noch keine eigentlichen Erfahrungen machen, nichts lernen, nichts thun, dessen uns deutlich zu erinnern jetzt einen Nutzen für uns hätte; und darum brauchte uns Gott die Rückerinnerung an jene früheren Zustände auch nicht mitzugeben, oder vielmehr, es war noch gar nicht möglich, uns diese zu geben, weil wir uns jener Zustände, selbst, als sie gegenwärtig waren, nicht deutlich bewußt waren.

10. Aber von jetzt an, seit dem wir Vernunft und Freiheit besitzen, wäre es zweckwidrig, wenn Gott bei unserm Austritte aus dieser Welt eine solche Veränderung mit uns vorgehen ließe, bei der wir alle Rückerinnerung auf unser Erdenleben verlören; denn

- a) wenn wir anders das Alter, in dem die Vernunft sich entwickelt, auf Erden zurückgelegt haben: so haben wir auch ein Jeder so manche Erfahrungen gemacht, so man-

che Ueberzeugungen gewonnen, die uns in jenem künftigen Leben, wie es auch immer beschaffen seyn mag, zu Statten kommen müssen; z. B. die Erfahrung, daß sich das Gute fast immer belohne, das Böse dagegen bestrafe; die Ueberzeugung, daß ein Gott sey, der mit unendlicher Weisheit Alles erschaffen hat, Alles erhält und regieret, u. s. w. Dieß Alles sind Kenntnisse, die sicher in jeder Welt sehr brauchbar seyn müssen, die aber verloren gehen und wieder von Neuem erlernt werden müßten, wenn wir gar keine Erinnerung an dieses Leben in das andere mitnehmen würden.

- b) So manches Gute, das wir auf Erden zu Stande gebracht, könnte uns wohl noch in jenem andern Leben freuen, wenn wir die Rück Erinnerung daran behielten.
- c) Hat uns die göttliche Vorsehung auf Erden in verschiedene, besonders günstige Verhältnisse gesetzt, durch die es uns möglich ward, unsere Kräfte zu einem seltenen Grade der Vollkommenheit zu entwickeln: so wird die Rück Erinnerung hieran im andern Leben uns ein verstärkter Antrieb, diese Kräfte auf das Gewissenhafteste für die Beförderung des allgemeinen Wohles zu benützen.
- d) Ein Aehnliches muß erfolgen, wenn wir uns erinnern, daß wir hier manches Böse gethan, Manchen beschädigt u. dgl.
- e) Sollte es vollends der Fall seyn, daß wir im andern Leben mit eben denselben Menschen, mit denen wir schon hier auf Erden gelebt, die hier unsere Wohlthäter oder geliebten Freunde waren, oder von uns beleidigt wurden u. dgl., wieder zusammenkommen: so wäre der Vortheil, den die Rück Erinnerung an jene früheren Verhältnisse, und das Erkennen dieser Menschen hätte, besonders einleuchtend.
- f) Durch diese Einrichtung würde ferner der Vorsehung Gottes auch eine vollkommenere Weltregierung möglich; denn wenn wir im andern Leben keine Rück Erinnerung hätten: so würde dort jede Belohnung oder Strafe für etwas, das wir in diesem Leben gethan, zweckwidrig seyn, und folglich müßte sich Gott die Regel machen, schon hier auf

Erden alles genügend zu vergelten. Um dieses zu erreichen, müßte er viel öfter Eingriffe in den natürlichen Lauf der Dinge machen, und würde sich überhaupt viel enger beschränkt sehen in seiner Weltregierung als im entgegengesetzten Falle, wo er die Vergeltung bald in dem gegenwärtigen Leben erfolgen lassen, bald in das künftige verschieben darf; denn so kann er nach Umständen bald das Eine bald wieder das Andere thun, wie sich bald dieses bald jenes besser schickt; und die Welt kann um so vollkommener werden.

- g) Ja, genau betrachtet, ist es nicht einmal möglich, daß eine ganz allgemeine und vollständige Vergeltung alles Guten und Bösen Statt finde, wenn es kein anderes Leben und keine Rück Erinnerung in demselben gibt. Denn es gibt gute Handlungen, die ihrer Natur nach auf Erden nur Leiden, wohl gar den Tod herbeiziehen, z. B. wenn sich Jemand zur Rettung Anderer opfert. Solche gute Handlungen könnte Gott unmöglich nach ihrem Werthe belohnen, wenn es kein anderes Leben und keine Rück Erinnerung gäbe. Der Lasterhafte dagegen, wenn er des Bösen erst recht viel verübt hätte, könnte sich nun durch einen schnellen Selbstmord allen einbrechenden Folgen seiner bösen Thaten entziehen, und es gleichsam Gott selbst unmöglich machen, ihn zu bestrafen.

11. Betrachten wir endlich, wie der Lauf des Schicksals in der Welt wirklich beschaffen sey: so wird unser Glaube an Unsterblichkeit durch ihn noch mehr bestätigt. Denn wirklich herrscht doch ein großes, und, wie es scheint, weit größeres Mißverhältniß zwischen der Tugend und Glückseligkeit auf Erden, als es seyn müßte. Die besten, die tugendhaftesten Menschen sind oft die unglücklichsten! Wir sehen, daß gerade sie meistens die wenigsten Freuden des Lebens genießen, bei den gemeinnützigsten Unternehmungen den stärksten Widerstand erfahren, und eines frühzeitigen Todes sterben. Böse und lasterhafte Menschen dagegen sehen wir oft recht begünstigt vom Glücke. Alles, was ihnen nur wünschenswerth dünkt, die verschiedensten Arten der sinnlichen Luste, Reichthum und Ehre und hohes Lebensalter

alter wird ihnen zu Theil; und kaum bemerken wir, daß sie auch nur durch Gewissensangst in dem Genusse ihres Lebens gestört, und beim herannahenden Tode beunruhiget würden. Dergleichen Ereignisse scheint Gott eigends zuzulassen, um uns hiedurch zu verstehen zu geben, daß es ein Land der Vergeltung jenseits der Gräber gäbe.

Anmerkung. Es ist noch nöthig, daß wir die wichtigsten Gründe, die man dem Glauben an Unsterblichkeit entgegengesetzt hat, kennen lernen. Gewisse Verletzungen an unserem Körper, sagt man, rauben der Seele das Vermögen des Denkens, und versetzen sie in eine Art bewußtlosen Zustandes, welchen man Ohnmacht nennt, wenn er von kurzer Dauer ist, der aber vom wirklichen Tode durch nichts, als durch die Fortdauer des letzteren unterschieden zu seyn scheint. Wie also die Seele im Zustande einer Ohnmacht einige Minuten oder Stunden hindurch bewußtlos ist: so verliert sie beim Tode ihr Bewußtseyn für immer. Dieses ist auch um so begreiflicher, da, wie die Beobachtungen der Psychologen lehren, die Seele zu jeder Vorstellung eines eigenen Organes und einer gewissen Bewegung desselben bedarf, und da die Rück Erinnerung an schon gehabte Vorstellungen dem Mechanismus jener Organe folgt. Menschen, die einen Theil ihres Gehirnes durch Zufall einbüßten, verloren mit diesem auch einen Theil ihrer Begriffe und Erinnerungen. Beim Tode also, wo unser ganzer Körper zerstört wird, muß unsere Seele nothwendig entweder ganz aufhören zu denken und zu seyn, oder sie wird, falls sie mit einem andern Körper verbunden werden sollte, doch keine Rück Erinnerung an dieses Erdenleben behalten. —

Auf diese Einwürfe antworte ich:

1. Das Denken hört in einer Ohnmacht eben so wenig als im Schläfe ganz auf, sondern wir können uns nur desjenigen, was wir in einem solchen Zustande gedacht, bei unserem Erwachen nicht immer erinnern; denn da die Rück Erinnerung an einmal gehabte Vorstellungen von sehr zufälligen Umständen abhängt, z. B. von ihrer größeren oder geringeren Lebhaftigkeit, von ihrem Zusammenhange und von ihrer Ähnlichkeit mit unseren übrigen Vorstellungen, u. s. w.; da wir uns auch so mancher anderer Vorstellungen, die wir doch unläugbar gehabt, gleichwohl nicht wieder erinnern; auf einige nur nach einer langen Zeit, bei der zufälligen Entstehung einer ähnlichen, erinnert werden: so schließen wir

wohl mit Recht, daß unsere Seele auch in dem festesten Schlafe und in der tiefsten Ohnmacht denke, ob wir gleich diese Gedanken beim Erwachen nicht mehr wissen.

2. Doch wie dieß auch sey; so sind die Erscheinungen des Schlafes und der Ohnmacht für unsern Glauben an Unsterblichkeit eher begünstigend, als daß sie ihn umstoßen sollten. Denn wenn die Aehnlichkeit zwischen Tod und Schlaf oder Ohnmacht wirklich so groß ist, daß man sagen kann: Stulte! quid est somnus, gelidae, nisi mortis imago? so dürfen wir aus dem Tode wohl eben so, wie aus dem Schlafe oder der Ohnmacht ein Erwachen erwarten, welches dann eintreten wird, wenn ein hinlänglicher Reiz von Außen auf unsere Seele eingewirkt hat. Und wie bei dem Schlafenden das Tageslicht, bei dem Ohnmächtigen irgend ein starker Geruch u. dgl. dieses Reizmittel abgibt: so muß es wohl auch für den Verstorbenen hinlänglich starke Reizmittel geben, die ihn zu einem neuen Leben, nicht zwar in dieser, aber in einer andern Welt erwecken.

3. Daß die Seele gewisser Organe bedürfe, um mit der Welt in Verbindung zu stehen, mag seine Richtigkeit haben; daß sie aber ohne Organe und ohne eine bestimmte Bewegung derselben gar keine Vorstellungen haben könne, und daß ihre Organe keineswegs gewechselt werden dürften, wenn sie die Rückerinnerung an einmal gehabte Vorstellungen und das Bewußtseyn ihrer Identität nicht verlieren soll, hat noch Niemand erwiesen. Es könnte ja seyn, daß die Organe des Leibes der Seele nur nöthig wären, um ihr einen gewissen Vorrath von Vorstellungen zuzuführen, den sie nun unabhängig von ihnen weiter verarbeiten kann. Das Factum aber, daß sie sich dieser Organe gleichwohl bei all ihrem gegenwärtigen Denken noch fortbedient, ließe sich daraus erklären, weil sie es einmal gewohnt ist, und weil es ihr leichter fällt; etwa eben so, wie das Kind die Finger, an denen es zählen gelernt hat, beim Zählen noch immer in eine gewisse Bewegung setzt, obgleich es derselben nicht nöthig hätte. Können wir aber auch ohne Organe denken: so ist kein Zweifel, daß wir in Zukunft, wenn wir mit einem ganz neuen Leibe vereinigt werden, die Rückerinnerung an unsere wichtigsten Begriffe aus früherer Zeit noch immer behalten, und wenn es ja nöthig seyn sollte, sie zum Behufe für unser Gedächtniß an gewisse Organe desselben anknüpfen werden. Es wird uns ergehen, wie einem Menschen, der sein Notatenbuch verliert. Er hat darum nicht Alles, was

in demselben stand, vergessen; macht sich ein neues, und trägt die wichtigsten Notaten aus dem alten in das neue über.

4. Gesezt aber, daß die Seele gewisser Organe zum Denken schlechterdings nöthig hätte, und daß die Materie derselben durchaus nicht dürfte geändert werden, soll die Seele das Bewußtseyn ihrer Identität behalten: auch so noch wird aus den Erscheinungen, die sich beim Tode äußern, nichts gegen die Unsterblichkeit der Seele und unsere Rückerinnerung folgen. Denn wissen wir wohl, wie groß oder klein an Umfang und Gewicht jene nothwendigen Organe sind? Und können wir behaupten, daß bei der Verwesung im Tode durchaus alle Organe des Leibes aufgelöst werden? Können, ja müssen nicht einige feinere Theile in ihrer vorigen Verbindung bleiben, und sich, von unsern Sinnen unbemerkt, dieser Erde entziehen, in jene Gegenden hinüber, in denen wir erneuert aufleben sollen? — Keine Zerstörung in der Natur ist eine Auflösung in durchaus einfache Theile; also auch die Zerstörung, welche der Tod bei uns verursacht, trennt unsere Seele nicht von allen Theilen des Körpers, sondern die feineren Theile desselben, diejenigen, die uns zur Rückerinnerung an dieses gegenwärtige Leben und zu einer ununterbrochenen Fortsetzung unserer Thätigkeit nothwendig sind, wird uns kein Tod entreißen.

Zweiter Abschnitt.

Natürliche Moral.

§. 86.

Inhalt dieser Abtheilung.

Die Zeit erlaubt nicht, einen auch noch so kurzen Umriss der einzelnen Pflichten des Menschen, wie sie durch bloße Vernunft erkennbar sind, zu entwerfen. Nur Zweierlei will ich also in dieser Abtheilung leisten: erstlich die Wahrheit aufstellen, die, meiner Meinung nach, der oberste Grundsatz der ganzen Sittenlehre oder das oberste Sittengesetz ist, dann einige besonders wichtige Folgerungen, die sich aus dieser Wahrheit in der Lehre von den Tugendmitteln ergeben, ableiten.

§. 87.

Begriff und Daseyn eines obersten Sittengesetzes.

1. Unter dem obersten Sittengesetze verstehe ich eine praktische Wahrheit, aus der sich jede andere praktische Wahrheit (also auch jede einzelne Pflicht, die den Menschen betrifft) objectiv, d. h. so, wie die Folge aus ihrem Grunde, ableiten läßt.

2. Daß es ein solches oberstes Sittengesetz gebe, beweise ich so:

a) Es gibt doch überhaupt einige praktische Wahrheiten. Wer dieses läugnen wollte, widerspräche dem Urtheile des gesunden Menschenverstandes, der auf dem ganzen Erdenrunde mit der größten Zuversicht annimmt, daß es gewisse Handlungen, die der Mensch ausüben soll, und wieder andere, die man nicht ausüben soll, gebe. Diese Meinung kann auch um so weniger ein leeres Vorurtheil seyn; da ein geringes Nachdenken zeigt, daß der Begriff des Sollens nicht ein zusammengesetzter, sondern ein durchaus einfacher Begriff sey. Nur Begriffe, die aus mehreren andern zusammengesetzt sind, können oft einen innern Widerspruch enthalten, um dess willen es unmöglich ist, daß man sie irgend einem Gegenstande als Prädicat beilege, obgleich dieß zuweilen erst durch ein langes Nachdenken einleuchtet. Ein Beispiel von einem solchen Begriffe wäre der Begriff eines Dreieckes mit drei rechten Winkeln, oder der Begriff eines Gottes, der als ein unbedingtes Wesen doch Leidenschaften hätte u. dgl. Einfache Begriffe aber können eben darum, weil sie nur einfach sind, nie einen innern Widerspruch enthalten; sie sind daher alle reell, d. h. können als Prädicat auf gewisse Gegenstände angewendet werden. Auch der Begriff des Sollens muß sich also auf gewisse Gegenstände anwenden lassen, d. h. es gibt Handlungen, von denen mit Wahrheit gesagt werden kann, daß man sie ausüben soll, und andere, die man nicht soll.

b) Alle praktischen Wahrheiten sind in der Form: A soll gewollt werden, enthalten. Denn nicht das wirk-

liche Hervorbringen, sondern das bloße Wollen ist der unmittelbare Gegenstand, auf den sich ein jedes praktische Urtheil bezieht.

- c) Wenn es zwei Wahrheiten gibt, eine praktische von der Form: A soll gewollt werden, und eine theoretische von der Form: Wer A will, muß auch B wollen (nämlich weil B ein Mittel zur Hervorbringung von A ist, oder doch wenigstens dafür gehalten wird): so folgt aus diesen beiden Wahrheiten die neue praktische: B soll gewollt werden. Und diese neue Wahrheit ist in den beiden vorigen auf eine objective Art gegründet; sie selbst ist mithin eine bloße Folgewahrheit.
- d) Wenn sich die Wahrheit: S soll gewollt werden, aus der Wahrheit: R soll gewollt werden, diese aus der Wahrheit: P soll gewollt werden u. s. w. objectiv herleiten läßt: so muß es in dieser Reihe von Wahrheiten, deren die Eine durch die Andere bedingt ist, immer Eine Wahrheit: A soll gewollt werden, geben, die keine weitere Bedingung hat. Denn sicher kann es im Reiche der Wahrheiten keine Reihe von Folgen ohne ersten Grund geben. Die bedingte Wahrheit besteht nur, weil es unbedingte Wahrheiten gibt. Eine solche Wahrheit nun, die sich wie jene: A soll gewollt werden, aus keiner andern auf die beschriebene Art ableiten läßt, will ich eben deshalb eine ursprüngliche oder unbedingte praktische Wahrheit nennen.
- e) Es gibt also wenigstens Eine ursprüngliche praktische Wahrheit; und wenn es nur eine einzige gibt: so ist diese selbst schon das oberste Sittengesetz; denn alle übrigen praktischen Wahrheiten lassen sich aus ihr objectiv herleiten.
- f) Gesezt aber, es sollte mehrere solche ursprüngliche praktische Wahrheiten geben, z. B. A soll gewollt werden, α soll gewollt werden, u. s. w.: so könnte man alle diese in eine einzige zusammenfassen, nämlich: A und α u. s. w. soll gewollt werden; aus dieser Wahrheit ließen sich alle übrigen praktischen Wahrheiten

objectiv herleiten. So wäre denn sie das oberste Sittengesetz. Ein oberstes Sittengesetz gibt es daher in einem jeden Falle.

S. 88.

Herleitung des obersten Sittengesetzes.

1. Was Jemand wollen soll, muß ihm auch möglich seyn, oder er muß es wenigstens für möglich halten. Wenn wir daher alle, nicht nur dem Menschen, sondern auch selbst dem vollkommensten Wesen mögliche Wirkungsarten durchgehen: so kann es nicht fehlen, daß sich darunter auch die Eine oder die mehreren, welche die Vernunft unbedingt gebietet, befinden. Haben wir diese entdeckt: so ist durch sie zugleich das oberste Sittengesetz gegeben. Lasset uns daher alle diese Wirkungsarten der Reihe nach betrachten, und den gesunden Menschenverstand befragen, welche derselben er unbedingt gebiete.

2. Aus den Erörterungen, die schon S. 75. angestellt wurden, läßt sich abnehmen, daß alle Wirkungen, welche nur irgend ein vernünftiges Wesen hervorzubringen vermag, unter folgende Classen gebracht werden können:

- a) Das Schaffen, durch welches einer Substanz das Daseyn selbst gegeben wird;
- b) Einwirkungen auf den Zustand lebloser Wesen;
- c) Einwirkungen auf den Zustand lebendiger Wesen, und zwar entweder
 - α) auf ihr Empfindungsvermögen, indem man angenehme oder unangenehme Empfindungen in denselben erzeugt; oder
 - β) auch ihr Erkenntnißvermögen, indem man bald diese, bald jene Vorstellungen, Begriffe und Erkenntnisse;
 - γ) auf ihr Willensvermögen, indem man bald diese bald jene Willensentschlüssen; oder
 - δ) auf ihr Begehrungsvermögen, indem man bald diese bald jene Begierden in ihnen befördert, oder verhindert.

Jede hier nicht ausdrücklich genannte Wirksamkeit läßt sich auf Eine oder etliche der hier genannten zurückführen. So läßt sich z. B. der Einfluß, den wir auf die nach Außen wirkenden Kräfte eines Andern haben, auf eine der vorhin genannten Wirkungen zurückführen, je nachdem wir durch ihn eine Veränderung entweder bloß in leblosen Substanzen, oder in lebendigen, in ihrem Empfindungs-, Erkenntniß-, Begehrungs- oder Willensvermögen hervorbringen; u. s. w.

3. Um nun aus diesen verschiedenen Arten des Wirkens die Eine oder die etlichen herauszufinden, die von der Vernunft unbedingt geboten werden, und in deren Vereinigung also das oberste Sittengesetz besteht: fange ich mit Untersuchung derjenigen an, von denen es am Ehesten einleuchtet, daß sie in diese Classe nicht gehören.

a) Das Schaffen wird durch die Vernunft nicht unbedingt gefordert. Das Schaffen lebloser Dinge kann einleuchtender Weise nur um lebendiger willen von der Vernunft gefordert werden; und das Erschaffen lebendiger, die aber nichts als Schmerzen empfinden, und gleichwohl Niemanden nützen, verbietet die Vernunft gewiß. Hieraus erhellet deutlich, daß das Gebot zu schaffen nur ein bedingtes sey, daß es von einem andern abhängt, und eben deßhalb auch in denjenigen Fällen, in denen es die Vernunft (von Gott nämlich) fordert, nur wegen irgend eines andern Grundes gefordert werde. Das Gebot des Schaffens macht also weder das ganze oberste Sittengesetz, noch einen Bestandtheil desselben aus.

b) Auch Veränderungen in den leblosen Theilen der Welt werden durch kein ursprüngliches Gesetz geboten. — Alle Gestalten und Umbildungen, die man der leblosen Materie geben mag, sind an und für sich genommen, d. h. abgesehen von jenem Einflusse, den sie vielleicht auf lebende Geschöpfe haben, der praktischen Vernunft ganz gleichgültig. Wenn sie von uns verlangt, daß wir bald diese bald jene Veränderung mit den leblosen Theilen der Welt vornehmen sollen: so verlangt sie dieß immer nur, weil etwas Anderes, eine

zum Vergerniß gereichen könnte u. s. w. Hieraus ist hinlänglich zu ersehen, daß das Gebot, die Erkenntniß der Wahrheit bei sich und Andern zu befördern, unter irgend einem höhern Gebote stehe, aus dem es abgeleitet ist.

d) Auch Einwirkungen auf das Begehrungsvermögen werden nie unbedingt geboten. Der gesunde Menschenverstand erkennt auf das Deutlichste, daß, wenn wir zuweilen verpflichtet sind, gewisse Begierden und Wünsche in uns oder Andern anzuregen, wir hiezu immer durch irgend einen höhern Grund verpflichtet werden, z. B. um das Vergnügen zu erhöhen, das die Erlangung eines Gutes gewähren wird, wenn man so eben eine gewisse Begierde darnach empfunden hatte; oder um durch die Einwirkung auf das Begehrungsvermögen mittelbar auch auf den Willen und auf die Handlungen eines Menschen einzuwirken.

e) Auch Einwirkungen auf das Willensvermögen gehören nicht in den Inhalt des obersten Sittengesetzes. Jede Einwirkung auf das Willensvermögen eines Wesens kann nur in Einem vom Beiden bestehen: man sucht das Wesen entweder dahin zu bringen, daß es das wolle, was gewollt werden soll, oder man sucht es umgekehrt davon abzuhalten. Das Letztere verbietet die Vernunft ohne Zweifel, das Erste gebietet sie aber; sie will, daß wir ein jedes Wesen, so viel es uns möglich ist, dahin bringen sollen, daß es das wolle, was gewollt werden soll, oder, was eben so viel heißt, daß es tugendhaft werde. Allein nur muß man nicht glauben, daß diese Forderung als ein wesentlicher Bestandtheil zum Inhalte des obersten Sittengesetzes gehöre; denn dieser Satz: Man soll sich bemühen, Andere dahin zu bringen, daß sie das wollen, was gewollt werden soll, ist ein identischer Satz, d. h. ein Satz, dessen Prädicat mit dem Subjecte einerlei ist. Die Redensart: Man soll sich bemühen, heißt doch wohl eben so viel, als: man soll wollen, oder: es soll gewollt werden. Und also sagt der Satz: Man soll sich bemühen,

um durch Verminderung desselben die Glückseligkeit des Ganzen zu vermehren.

4. Beförderung der Glückseligkeit ist also das einzige wahrhaft ursprüngliche Vernunftgebot, folglich der einzige Inhalt des obersten Sittengesetzes. Fragt man nun, welcher Wesen Glückseligkeit es sey, welche befördert werden soll: so ist dem gesunden Menschenverstande vollkommen einleuchtend, daß wir die Glückseligkeit eines jeden, der Empfindung fähigen Wesens, wenigstens dann gewiß zu befördern verpflichtet sind, wenn dieß ohne den mindesten Eintrag der Glückseligkeit anderer Wesen (auch selbst des Handelnden) geschehen kann. Wird aber gefragt, in welchem Grade wir die Glückseligkeit eines solchen Wesens befördern sollen: so ist die Antwort einleuchtend: in dem höchsten Grade, der uns nur immer möglich ist. Wird ferner gefragt, was in dem Falle zu geschehen habe, wenn die Wahl zwischen zwei oder mehreren Handlungen ist, durch deren jede man einigen Wesen Glückseligkeit verschafft, aber in ungleichem Grade: so wird Jeder (wenigstens dann, wenn es bloß thierische Wesen sind, bei denen kein verschiedener Tugendgrad Statt findet) die Antwort geben: man müsse diejenige Handlung wählen, durch welche die Summe der hervorgebrachten Glückseligkeit, gleichviel in welchen Individuen, ein Größtes wird. Wird endlich gefragt, ob man wohl seine eigene Glückseligkeit der Beförderung der Glückseligkeit Anderer vorziehen dürfe, wenn gleichwohl der Gewinn für Andere wichtiger ist, als für uns: so wird die Eigenliebe vielleicht diese Frage zu bejahen wünschen; die Vernunft aber wird sie verneinen. Denn wollten wir uns die Erlaubniß ertheilen, den eigenen Vortheil dem größeren Vortheile Anderer vorzuziehen: so würde die neue Frage entstehen, ob wir in allen Fällen berechtigt wären, den Vortheil Anderer dem eigenen aufzuopfern, jener mag diesen auch noch so sehr übertreffen, oder (wenn dieß nicht überall geschehen soll) bei welchem Grade des Uebermaßes dieses zuerst geschehen dürfe? — Die Behauptung, daß wir den eigenen Vortheil dem Vortheile Anderer jedesmal vorziehen dürfen, wäre eine Ungereimtheit, vor der jeder bessere Mensch zurückbebt. Für den zweiten Fall

satz der natürlichen Religion des menschlichen Geschlechtes ausgeben. Nicht ohne gehässige Nebenabsicht hat man die Vertheidiger dieses Principis mit dem Namen der Kosmopoliten oder Weltbürger bezeichnet, während es schicklicher gewesen wäre, dieses Princip den Satz vom allgemeinen Wohle zu nennen. Einige seiner vornehmsten Anhänger waren: Joh. Jak. Rousseau, der es jedoch eigentlich so ausdrückte: Befördere dein Wohl mit so wenigem Schaden deines Nebenmenschen, als es nur möglich ist. (*Sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*). Struve, Bernh. Wasedow (der es in seiner praktischen Philosophie für alle Stände am Consequentesten durchgeführt hat). Less, Meiners, Trapp, Herder, Wieland, G. Plattner (der es im 2ten Buche seiner philosophischen Aphorismen mit dem meisten Aufwande von Scharfsinn deducirt hat), u. m. A.

§. 89.

Einwürfe gegen dieß oberste Sittengesetz.

Ich halte es für meine Pflicht, die wichtigsten Einwürfe, die man gegen dieß oberste Sittengesetz vorgebracht, aufrichtig anzuzeigen, aber auch diese Anzeige mit kurzen Gegenbemerkungen zu begleiten.

1. Einwurf. Es gibt mehrere Pflichten, deren Richtigkeit der gesunde Menschenverstand und unser innerstes Gefühl (das Gewissen) verbürgt, die gleichwohl aus dem Satze: Befördere das Wohl des Ganzen, sich nicht ableiten lassen. Z. B. die Pflicht, wenn ich nur Einen von zwei Menschen, die einen für beide gleich wichtigen Dienst von mir verlangen, willfahren kann, demjenigen den Vorzug einzuräumen, von dem ich selbst einmal eine Wohlthat empfangen hatte:

Antwort. Alles, was der gesunde Menschenverstand, was unser innerstes Gefühl (das Gewissen) für Pflicht erklärt, halte auch für Pflicht, und glaube, daß es sich durch ein genaueres Nachdenken aus unserem Grundsatz ableiten lassen. Nur muß man freilich nicht bloß auf die nächsten, sondern auch auf die weitem Folgen einer jeden Handlung sehen. So läßt sich z. B. die im Einwurfe angegebene Pflicht aus unserem Grundsatz sehr wohl ableiten; denn nur

die nächsten Folgen der beiden Handlungen, zwischen denen hier die Wahl ist, sind einander gleich, und würden es also nach unserer Grundsatz unentschieden lassen, welche von beiden gewählt werden soll. Sehen wir aber auf die entfernteren Folgen; so erkennen wir bald, daß das Wohl des Ganzen viel mehr gewinne, wenn wir demjenigen dienen, der uns früher selbst gedient hat. Durch ein solches Betragen befördern wir die Tugend der Wohlthätigkeit, indem wir zeugen, daß, wer Andern wohlgethan hat, bei Gelegenheit wieder eine Entgeltung dafür finde. U. s. w.

2. Einwurf. Nach diesem Grundsatz könnte es keine allgemeine Sittenregeln geben, keine Pflichten, die uns ohne Ausnahme verbinden; oder wie wollte man von irgend einer Verhaltensweise darthun, daß sie dem Wohle des Ganzen in jedem Falle ohne Ausnahme beförderlich sey? Gleichwohl erkennt die Vernunft verschiedene Sittengesetze, die ohne Ausnahme gelten, z. B. die Pflicht der Wahrhaftigkeit bei einem Eidschwure; die Regeln der Keuschheit; u. dgl.

Antwort. Ich entgegne, daß wohl manche Regel, welche die Sittenlehrer als eine allgemein geltende aufstellten, in gewissen Fällen eine billige Ausnahme erleide. Der gemeine Menschenverstand pflichtet mir bei, und trägt keinen Anstand, in Fällen, wo es das Wohl des Ganzen offenbar fordert, eine solche Ausnahme für erlaubt zu erklären. Und eben daher kommt wohl das Sprichwort, daß keine Regel ohne Ausnahme sey. — Doch gibt es, wie ich glaube, auch einige ganz ausnahmslose Sittenregeln, und die im Einwurfe erwähnten sind ohne Zweifel von dieser Art. Aber diese Ausnahmslosigkeit derselben läßt sich auch aus unserem Grundsatz darthun. Wenn nämlich eine Regel von solcher Beschaffenheit ist, daß ihre Befolgung in den meisten Fällen überaus nothwendig, die Erlaubniß einer Abweichung in einigen einzelnen Fällen solcher Abweichungen alsbald zu viele nach sich ziehen, und hiedurch fast den ganzen Nutzen der Regel wieder aufheben würde: so muß man sie eben deßhalb als eine ausnahmslose Regel betrachten und befolgen. Von dieser Art ist z. B. die Regel der Wahrhaftigkeit, welche so überaus noth-

wenig ist, wenn sich die Menschen auf die Aussagen, wenigstens eines Jeden, den sie als einen sittlich guten Menschen erkannt haben, getrost verlassen sollen. Dieser Nutzen derselben würde aber fast ganz verschwinden, sobald man Ausnahmen von ihr in gewissen Fällen erlauben wollte; denn Niemand würde nun wissen, ob sich der Andere, der ihm etwas bezeugt, nicht eben jetzt in einem solchen Falle, wo Lüge erlaubt seyn soll, befinde, oder doch zu befinden glaube. Auch würden sich Viele überreden, daß sie in einem solchen Falle sind, ohne es wirklich zu seyn. Es ist daher nothwendig für die Menschheit, ein Mittel zu besitzen, bei dessen Anwendung sie sich in äußerst wichtigen Fällen mit der größten Sicherheit überzeugen kann, daß eine gewisse Aussage die lautere Wahrheit ist. Dieß Mittel ist der Eidswur; doch nur so lange, als man die Pflicht der Wahrhaftigkeit bei ihm als eine völlig ausnahmslose Regel ansieht. Kein Zweifel also, daß man sie wirklich dafür ansehen müsse! — Eben so offenbar ist es, daß die Regeln der Keuschheit ohne Ausnahme verbinden; denn jener kleinliche Vortheil, den eine Uebertretung dieser Regel in einzelnen Fällen etwa hervorbringen kann, ein elender Sinnengenuß, kann er je aufwiegen, ja auch nur in Vergleich gestellt werden mit den unsäglich großen und vielfachen Nachtheilen, welche die Erlaubniß einer Abweichung in einzelnen Fällen durch eine Ausdehnung auf viel mehrere nach sich ziehen würde? u. s. w.

3. Einwurf. Der gesunde Menschenverstand fragt, wenn er untersuchen will, ob etwas Pflicht sey, nicht, ob es nütze? sondern er hält diese beiden Fragen vielmehr für durchaus verschieden. Schon die alten Stoiker machten einen Gegensatz zwischen dem *honesto* und dem *utili*. Und die Juristen sagen: *Fiat justitia, et pereat mundus!*

Antwort. Es bestehet allerdings ein Unterschied zwischen dem Nützlichen und dem sittlich Guten, wenn man unter dem Ersteren dasjenige versteht, was nur dem Handelnden allein, oder wohl auch der ganzen Menschheit, aber nur in den nächsten, nicht aber auch in seinen entferntesten Folgen nützt. Nur so versteht der gemeine Menschenverstand das Nützliche, wenn er es dem sittlich

Guten entgegensetzt. Nur so verstanden es auch die Stoiker, wenn sie sich anders selbst verstanden. Der Satz der Juristen aber: *Fiat justitia, et pereat mundus!* ist eine kleine Uebertreibung, wenn man unter dem *mundus* das ganze Weltall versteht. Die wahre Gerechtigkeit verlangt, und kann nie verlangen, was die ganze Welt zu Grunde richten würde.

4. Einwurf. Nach diesem Grundsatz würde der sittliche Werth unserer Handlungen vom bloßen Zufalle abhängen: Wenn Jemand in der Absicht, seinen Nächsten zu tödten, den Dolch gegen ihn zückte, zufälliger Weise aber nur ein Geschwür öffnete, von dem dieser jetzt geneset: so hätte er ein gutes Werk verrichtet.

Antwort. Keineswegs; denn die sittliche Güte einer Handlung (d. h. der Anspruch, den sie auf Belohnung hat) richtet sich immer nur darnach, ob die Handlung in der Meinung, daß sie mit dem Gesetze übereinstimmt, und eben nur aus diesem Grunde unternommen worden sey; in gleichen nach den bald größern bald geringern Vortheilen, welche der Handelnde seiner Pflicht wegen aufopferte. Dieses erkennet jeder gesunde Menschenverstand, und aus unserem Grundsatz läßt es sich sehr natürlich erklären. Eben um das allgemeine Wohl zu befördern, muß man die Tugend, d. h. die Gesinnung, alles dasjenige zu thun, was das allgemeine Wohl verlangt, so viel es nur möglich ist, zu befördern; muß also jede Handlung, die in dieser Absicht unternommen wird, weil es das allgemeine Wohl fordert, zu belohnen, und um so mehr zu belohnen versprechen, je mehr Ueberwindung sie fordert, u. s. w.

5. Einwurf. Wir Menschen können sehr wenig oder gar nicht beurtheilen, was jedesmal dem Wohle des Ganzen zuträglich sey, oder nicht. Wir übersehen ja nur den geringsten Theil der Welt, kennen nur die nächsten, nicht aber die entfernteren Folgen von irgend einer Handlung. Within ist der Grundsatz von der Beförderung des allgemeinen Wohles für uns Menschen so gut als unbrauchbar.

Antwort. Es ist freilich wahr, daß wir von keiner einzigen Handlung, die wir verrichten, alle, auch die entferntesten

testen Folgen derselben vorherzusehen vermögen; allein, dieß ist auch nicht nothwendig, und nach dem Grundsatz von der Beförderung des allgemeinen Wohles vorgehen zu können. Dieser verlangt, daß wir uns nur jederzeit zu der Handlung entschließen, die nach denjenigen Folgen derselben, die wir von ihr vorhersehen können, dem Wohle des Ganzen am zuträglichsten scheint. Uebrigens haben wir auch alle Ursache, zu glauben, daß die Folgen unserer Handlungen, die wir mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit vorhersehen, meistens die wichtigsten sind, und daß diejenigen, die wir auf keine Art bemerken können, meistentheils auch nur unrichtig sind. Wenn dieß ist: so können wir immerhin mit einer hinlänglichen Sicherheit behaupten, daß gewisse Handlungsweisen dem Wohle des Ganzen zuträglich, andere demselben nachtheilig sind. So wird z. B. kein Vernünftiger in Abrede stellen, daß Lügen, Stehlen, Mord u. dgl. Handlungsweisen sind, welche das Wohl des Ganzen stören; daß mithin die ihnen entgegengesetzten Handlungsweisen dem gemeinen Besten beförderlich sind; u. s. w.

6. Einwurf. Wenn dieser Grundsatz auch wahr ist, so ist er doch wenigstens gefährlich; denn man kann ihn zur Rechtfertigung der bösesten Handlungen, sind sie nur von der Art, daß ihre schlimmen Folgen nicht auf den ersten Blick einleuchtend sind, mißbrauchen.

Antwort. Ich verneine es nicht, daß eine unbehutsame Verbreitung dieses Grundsatzes gefährlich werden könne. Insonderheit muß man Jeden, den man mit diesem Grundsatz bekannt macht, warnen, daß er nie eine Pflicht, die ihm das innere Gefühl und sein Gewissen ankündigt, bloß darum verwerfe, weil er nicht deutlich einsieht, auf welchem Grunde sie beruhe, d. h. auf welche Art ihre Befolgung das Wohl des Ganzen befördern möge. Er denke nur länger nach, so wird er dann meistens diese Gründe finden. Aber er finde, oder finde sie nicht: so glaube er nie, daß sein inneres Gefühl oder das Gewissen irre; denn es ist eine allgemein bekannte Sache, daß wir sehr viele Wahrheiten mit voller Bestimmtheit erkennen (fühlen) ohne im Stande zu seyn, uns auch die Gründe, auf denen sie beruhen, zum deutlichen Bewußtseyn zu bringen.

1190

S. 44.

Kurze Beurtheilung der gewöhnlichsten andern Ansichten vom obersten Sittengesetze.

Um desto völliger zu überzeugen, daß mein oben aufgestellter Grundsatz der wahre sey, will ich noch die gewöhnlichsten andern Ansichten über das oberste Sittengesetz anführen, und einer jeden nur ein Paar Worte zur Beurtheilung an die Seite stellen.

1. Zuerst muß ich erinnern, daß es Weltweise gegeben, die unsere sämtlichen Begriffe über Gut und Böse für ein bloßes Vorurtheil erklärten. Hieher gehört z. B. Michel Montaigne, wenn er behauptete, daß die Erziehung der einzige Grund unserer Begriffe über gut und böse sey.

Hätte man nur gesagt, daß die Erziehung einen beträchtlichen Einfluß auf die bestimmte Art und Weise habe, wie die Begriffe der Menschen über Gut und Böse sich ausbilden und gestalten: so könnten wir dieß allerdings zugeben, obgleich erinnert werden müßte, daß dieser Einfluß der Erziehung bei keiner Gattung unserer Begriffe weniger Vorurtheile erzeugt hat, als bei den sittlichen, wie dieses schon aus der Gleichförmigkeit derselben auf dem ganzen Erdenrunde, trotz aller Abweichungen in der Erziehungsart, erhellet. Will man aber behaupten, daß nicht nur manche unserer Meinungen über das, was in gewissen Fällen gut oder böse sey, sondern auch der Begriff von gut und böse selbst, d. h. der Glaube, daß es überhaupt ein gewisses Sollen gebe, ein bloßes uns durch Erziehung eingepflanztes Vorurtheil sey: so wird durch diese Behauptung die ganze Sittenlehre mit einem Mahle umgestürzt. Allein das Irrige derselben wurde bereits S. 87. gezeigt.

2. Nach Mandeville's Meinung soll alle Tugend nichts, als eine Wirkung des Ehrtriebes seyn. Aus Liebe zur öffentlichen Achtung streben wir, das allgemeine Wohl zu befördern. Wäre es auch wahr, daß die Menschen meistens, ja wohl gar immer aus bloßem Ehrtriebe thun, was gut ist: so würde daraus doch nicht folgen, daß der Begriff des Guten mit jenem des Ehrenvollen einerlei sey;

folglich wäre auch noch gar nicht bewiesen, daß das oberste Sittengesetz nicht etwa so lauten könne, wie ich es aufgestellt habe.

3. Thue, was gut ist, lehrte der heil. Thomas von Aquino, und erst vor einigen Jahren auch ein Gelehrter.

Wahr, aber bloß identisch; denn unter dem Guten, (dem sittlich Guten, und nur dieß allein kann hier gemeint seyn) versteht man ja eben nichts Anderes, als was gewollt werden soll. Thue, was gut ist, heißt also: Es soll gewollt werden, was gewollt werden soll.

4. Folge der Vernunft, sagte Richard Price, handle so, wie die Vernunft es unmittelbar für wahr und Recht erkennt.

Gleichfalls identisch. Unter der Vernunft versteht man hier offenbar nichts Anderes, als die Fähigkeit, Wahrheiten zu erkennen, und unter derjenigen Vernunft, der man immer folgen soll, die Fähigkeit, praktische Wahrheiten zu erkennen. Folge der Vernunft heißt also eben so viel, als: Thue, was du sollst. — Uebrigens hat der Satz noch das Gefährliche, daß er aus Mißverstand leicht so ausgelegt werden kann, als ob man behauptete, daß nur solche Pflichten, die (wie man sagt) durch die bloße Vernunft, d. h. ohne Dazwischentunft eines fremden Zeugnisses z. B. der Gottheit selbst, erkennbar sind, verbindlich für den Menschen wären.

5. Mehrere Engländerische Weltweisen, z. B. David Hume, Jakob Oswald, Heinrich Home, Hutcheson u. A. behaupteten, daß sich die Pflichten des Menschen nicht aus Begriffen herleiten ließen, sondern daß es einen eigenen Sinn für sie, sonst auch das sittliche Gefühl genannt, gebe. Sie stellten daher als obersten Grundsatz in der Sittenlehre den Satz auf: Folge dem sittlichen Gefühle in Dir.

Auch dieser Satz ist, so wie die vorigen, identisch. Auch hier versteht man unter dem sittlichen Gefühle, ganz wie vorher unter der Vernunft, eine Fähigkeit, prak-

rische Wahrheiten zu erkennen, nur mit dem einzigen hier gleichgültigen Unterschiede, daß man sich vorstellt, diese Wahrheiten würden eine jede unmittelbar erkannt, nicht aber einige erst durch Schlüsse aus andern abgeleitet. Diese letztere Meinung ist nun, meinem Dafürhalten nach, sehr falsch, da ich vielmehr glaube, daß nur das einzige oberste Sittengesetz, als ein Grundsatz unmittelbar erkannt werden müsse, von allen übrigen praktischen Wahrheiten aber mir vorstelle, daß es durch längeres Nachdenken nicht unmöglich sey, sie aus dem obersten Sittengesetze mittelst Zuziehung eines bloß theoretischen Untersatzes abzuleiten. Gleichwohl verkenne ich nicht das Gute, das dieses Princip hat, uns durch die Vorstellung, daß wir eine jede unserer Pflichten unmittelbar erkennen, vor jener gefährlichen moralischen Zweifelsucht zu bewahren, die eine jede Pflicht, deren Grund sie sich nicht deutlich auseinander zu setzen weiß, gleich als ein Vorurtheil verwerfen will.

6. Gut ist, sagen Einige, was die Uebereinstimmung aller Menschen dafür erklärt.

Wahr ist es allerdings, daß eine Handlungsweise, die durch das übereinstimmende Urtheil aller Menschen für gut oder böse erklärt wird, auch in der That gut oder böse seyn müsse. Wahr ist es auch, daß die Bemerkung einer so allgemeinen Uebereinstimmung in einem Urtheile unsere Zuversicht zu seiner Richtigkeit ungemein verstärken müsse, und daß es eben deshalb sehr anzurathen sey, an diese Uebereinstimmung zu denken, so oft uns die Leidenschaft versucht, an einer allgemein erkannten Pflicht zu zweifeln; nur dürfte sich dieß Mittel nicht überall anwenden lassen, weil es doch auch Fälle gibt, worüber die Urtheile der Menschen nicht so einstimmig sind. Allein wenn dieß auch nicht wäre: so könnte man den Satz: Gut ist, was die Uebereinstimmung aller Menschen dafür erklärt, doch niemals für das oberste Sittengesetz ausgeben, weil sich aus ihm keine einzige Pflicht objectiv, d. h. so wie die Folge aus ihrem Grunde, herleiten läßt; denn sicher ist doch etwas nicht darum gut, weil alle Menschen es für gut erkennen, sondern umgekehrt, weil es gut ist, erkennen es auch alle Menschen für gut.

7. Gut ist, sagen Andere, was die Gesetze des Landes dafür erklären.

Auch gegen diesen Satz läßt sich dieselbe Einwendung machen, die ich so eben bei dem vorigen gemacht, nur daß es überdies nicht einmal so sicher, als vorhin, geschlossen ist, daß Alles dasjenige, was die Gesetze eines Landes für gut oder böse erklären, es auch wirklich sey. Wollte man aber vollends den Ausdruck: was die Gesetze des Landes für gut erklären, so verstehen: was sie nicht zu bestrafen drohen, d. h. für recht (in der juristischen Bedeutung dieses Wortes) erklären: so wäre es ein ganz falscher Satz, weil es unzählig viele sittlich böse Handlungen gibt, die gleichwohl selbst in den besten Staaten geduldet, d. h. für recht erklärt werden und erklärt werden müssen.

8. Handle deinen sämtlichen Verhältnissen gemäß, lehren Frint u. A.

Es kommt darauf an, was man unter einer Handlung, welche den sämtlichen Verhältnissen des Handelnden gemäß ist, verstehen will. Versteht man hierunter nichts Anderes, als eine Handlung, die unter den obwaltenden Verhältnissen gut ist, oder, was eben so viel heißt, von der Vernunft gebilligt, und für Pflicht erklärt wird: so ist der Satz: Handle deinen sämtlichen Verhältnissen gemäß, sehr richtig, aber offenbar identisch, und kann also nicht zum obersten Sittengesetze in der von mir angenommenen Bedeutung taugen. Wohl hat er übrigens den Nutzen, uns an die Wahrheit zu erinnern, daß wir nicht im Stande sind, zu beurtheilen, ob Jemand gut oder böse handelt, wenn wir nicht alle Verhältnisse, in denen er sich befindet, betrachten. Doch eben so wahr ist auch, daß man diesen Satz leicht mißverstehen und schändlich mißbrauchen könne, wenn wir ihn so deuten, daß Alles erlaubt wäre, was die Verhältnisse, wie man sagt, gebieterisch fordern, d. h. was zu unterlassen uns in diesen Umständen schwer fällt. Welche Verbrechen ließen sich da nicht entschuldigen! und wie oft hört man nicht wirklich böse Menschen diese Entschuldigung brauchen!

9. Folge der Natur, war das Princip der Stoiker.

Dieses Princip scheint im Wesentlichen nicht sehr von dem so eben betrachteten unterschieden; indem es wohl keinen andern Sinn haben dürfte, als den: Man soll dasjenige thun, was, alle Einrichtungen der Natur betrachtet, als das Beste erscheint. — Uebrigens hat dieser Satz doch das Verdienst, uns an die wichtige Wahrheit zu erinnern, daß man die Einrichtungen, welche die Natur getroffen hat, fleißig beobachten müsse; eine Erinnerung, die um so nöthiger ist, je öfter es, leider! geschieht, daß wir auf die Natur und ihre unabänderlichen Gesetze vergessen.

10. Aristoteles stellte als oberstes Sittengesetz den Satz auf: Beobachte überall das Mittelmaß.

Es fragt sich, wie man dieß Mittelmaß verstehe? Versteht man darunter das rechte Maß, d. h. dasjenige, was die Vernunft in einem jeden Falle billigt: so ist der Satz identisch. Versteht man aber das mathematische Mittel, d. h. eine Thätigkeit, die von zwei gegebenen Aeußersten gleichweit entfernt bleibt: so fragt es sich wieder, welches diese zwei Aeußersten sind? Sagt man, um doch etwas Bestimmtes anzugeben, daß man die kleinste und die größte in jeder Art mögliche Thätigkeit so nenne: so ist es gewiß sehr falsch, daß der Mensch überall nur das Mittelmaß halten solle. Oder soll man wohl auch bei einer Gelegenheit, wo man Jemand eine Wohlthat erweisen kann, das Mittel zwischen der größten und kleinsten Wohlthat, die man ihm zu erweisen im Stande wäre, wählen? — Uebrigens ist dieser Satz recht brauchbar, um uns zu erinnern, daß es fast in aller Art von Dingen nicht bloß auf die Beschaffenheit, den Zweck u. s. w., sondern auch auf das Maß unsers Bestrebens ankomme, daß wir bald zu wenig, bald wieder zu viel thun können. Wie viel aber eben das rechte Maß ausmache, kann nur aus der Betrachtung des Verhältnisses, in dem unsere Thätigkeit zum allgemeinen Wohle steht, beurtheilt werden.

11. Gut ist, lehrten verschiedene Theologen, was Gott will, und das oberste Sittengesetz lautet sonach: Folge dem Willen Gottes. So erklärten sich Melancthon, Crusius, u. A.

Versteht man dieß so, als wäre der Wille Gottes der letzte Grund davon, warum dieß oder jenes gut oder böse ist: so dünkt mir das irrig. Obgleich die einzelnen Pflichten des Menschen z. B. die Pflicht, daß ich jetzt diesem Armen dieß Almosen geben soll, auf solchen Verhältnissen beruhen, die nur der Wille Gottes in die Welt eingeführt hat: so gibt es doch wenigstens eine praktische Wahrheit, nämlich das oberste Sittengesetz, die nicht durch den Willen Gottes bedingt, sondern, wie alle reine Begriffswahrheiten, von diesem Willen ganz unabhängig da steht. Wie könnte man auch sonst sagen, daß Gott heilig sey, d. h. daß sein Wille immer mit dem übereinstimme, was seine Vernunft als gut erkennt, wenn es von seinem Willen allein abhinge, was gut oder nicht gut seyn soll? Versteht man aber unter dem Sage: Gut ist, was Gott will, nur so viel, daß Alles, was Gott will, d. h. gebietet, (also in einer uneigentlichen Bedeutung des Wortes will) sittlich gut sey: so ist der Satz allerdings wahr. Er ist im Grunde auch praktisch; denn er sagt eben so viel, als: Thue dasjenige, was du als Gottes Willen, d. h. als Gottes Gebot, erkennest; aber er ist gleichwohl nicht das oberste Sittengesetz, weil sich nicht alle praktischen Wahrheiten, nämlich nicht diejenigen, die das Verhalten Gottes selbst bestimmen, aus ihm herleiten lassen, und weil auch diejenigen, die sich aus ihm herleiten lassen, aus ihm nicht objectiv, nicht wie die Folge aus ihrem Grunde, fließen. Denn nicht darum, weil Gott Dieß und Jenes will, d. h. gebietet, soll es von uns gewollt werden; sondern umgekehrt, weil es von uns gewollt werden soll, will oder gebietet es uns Gott. Inzwischen ist dieser Satz doch von großer Brauchbarkeit für uns, wie dieß an seinem Orte (in der katholischen Moral) gezeigt werden soll.

12. Wie einige Theologen den Willen, so haben Andere die Ehre Gottes zum obersten Grundsatz der ganzen Sittenlehre erhoben.

Daß wir die Ehre Gottes zu befördern verpflichtet sind, unterliegt keinem Zweifel. Ich gebe auch zu, daß viele, ja wenn man will, alle menschlichen Pflichten auf die Pflicht

der Beförderung der Ehre Gottes theilweise gegründet, oder doch aus ihr hergeleitet werden können, indem wir durch jede sittlich gute Handlung auch Gottes Ehre befördern. Gleichwohl kann man diese Pflicht nicht als das oberste Sittengesetz betrachten, weil sich die meisten Pflichten des Menschen nur theilweise und nicht vollständig auf sie gründen; weil ferner diese Pflicht selbst noch einen weiteren Grund hat, nämlich den Nutzen, den die Beförderung der Ehre Gottes für die Geschöpfe hat; weil überdies die meisten unserer Handlungen nicht darum Pflichten sind, weil sie die Ehre Gottes befördern, sondern vielmehr die Ehre Gottes befördern, weil sie Pflichten sind; weil sich endlich auch nicht alle praktischen Wahrheiten, nämlich nicht diejenigen, die das Verhalten Gottes selbst bestimmen, aus dieser Regel herleiten lassen.

13. Noch andere Theologen stellten die Nachahmung Gottes oder den Satz: Strebe nach Aehnlichkeit mit Gott, als oberstes Sittenprincip auf.

Wenn man diejenige Aehnlichkeit, deren Erreichung der Mensch sich vorsetzen soll, in die Heiligkeit, und in gewisse dem Menschen nachahmbare und von ihm nachzuahmende Wirkungsarten Gottes sezet: so ist dieser Satz allerdings wahr, aber zugleich auch identisch; denn er sagt dann nichts Anderes aus, als: Du sollst Alles thun, wovon du aus Betrachtung der göttlichen Vollkommenheiten erkennst, daß du es sollst.

14. Plato, Wolf, Baumgarten, Daries, Eberhard, F. B. Reinhard u. viele A. stellten das Princip der Vollkommenheit, d. h. den Satz auf: Strebe nach Vollkommenheit. Die Meisten aus ihnen verstanden darunter nur die Vollkommenheit des handelnden Subjectes selbst, daher sie das Princip auch wohl so ausdrückten: Bervollkomme dich selbst (*perfice te ipsum*, Wolf) Einige aber, z. B. Daries, verstanden die allgemeine Vollkommenheit, und verlangten also, daß man die eigene sowohl, als Anderer Vollkommenheit befördern solle.

Wir müssen noch fragen, was man hier unter der Vollkommenheit verstanden habe. Plato erklärte sich hierüber

nicht sehr deutlich, indem er sich bloß mit einem Gleichnisse behalf, und die Vollkommenheit, nach welcher der Mensch streben soll, durch diejenige, die sich in einem wohleingerichteten Staate befindet, erläuterte. Wolf gab die genaue Erklärung: Vollkommenheit sey die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen an einem Dinge zu einem Zwecke. Hiernächst erhielt die Formel: Strebe nach Vollkommenheit, den Sinn: Alle deine Handlungen seyen auf einen und eben denselben letzten Zweck gerichtet. Das ist nun allerdings wahr; denn weil die Größe jener Wirkung, deren Hervorbringung das oberste Sittengesetz verlangt (nämlich die Glückseligkeit des Ganzen) keine andere Grenze als die der Möglichkeit kennt, d. h. weil wir die Glückseligkeit des Ganzen so sehr befördern sollen, als es nur immer möglich ist: so muß sich, um diesem Gesetze Genüge zu thun, der Gebrauch unserer sämtlichen Kräfte, und alle unsere Handlungen müssen sich (unmittelbar oder mittelbar) auf diesen Einen Zweck beziehen; und diese wichtige Wahrheit ist es, an die uns das Princip der Vollkommenheit, so ausgelegt, erinnert. Aber so wahr dieses Princip, bei einer solchen Auslegung, ist: so kann man es doch nicht als den obersten Grundsatz der ganzen Sittenlehre ansehen, weil man, um irgend eine Pflicht aus diesem Satze herleiten zu können, erst jenem letzteren Zweck, auf den all unser Streben gerichtet seyn soll, bestimmen muß. Allein der Satz, der diesen Zweck bestimmt, wird selbst ein praktischer seyn, von der Form: Der letzte Zweck aller deiner Bestrebungen soll dieß und dieß seyn. Hat man ihn einmal gefunden (und ich glaube, wirklich gezeigt zu haben, daß dieser letzte Zweck aller unserer Bestrebungen in der Beförderung des allgemeinen Wohles zu bestehen habe): so ist es offenbar, daß sich die sämtlichen Pflichten des Menschen schon aus ihm allein herleiten lassen, ohne daß es des Satzes: Deine sämtlichen Handlungen sollen auf Einen Zweck gerichtet seyn, bedürfte. — Erklärt man die Vollkommenheit noch bestimmter dahin, daß sie die Uebereinstimmung aller Beschaffenheiten eines Gegenstandes mit demjenigen Zwecke sey, den er erreichen soll: so wäre der Satz: strebe nach Vollkommenheit, sogar identisch. Einige Gelehrte neuerer Zeit scheinen den Be-

15. Probitus, Aristippus, Epikurus und seine Anhänger, Lucretius, Gassendi, Buddeus, Helvetius, der Verfasser des Systems der Natur, d'Alembert, und viele Andere behaupteten, daß es keine andere Pflicht

für den Menschen gebe, als die der Selbstbeglückung. Mache dich selbst glücklich, war ihrer Meinung nach der oberste Grundsatz der ganzen Sittenlehre. Einige dieser Gelehrten, die man mit einem verächtlichen Nebenbegriffe Epikuräer nennt (obgleich es wahrscheinlich ist, daß Epikur selbst nicht diese Meinung gehegt), setzten die Glückseligkeit, nach der man streben soll, in bloße Sinnenlust. Andere dagegen, die man eben mit dem glimpflicheren Namen der Eudämonisten bezeichnet, verstanden unter der Glückseligkeit nicht bloße Sinnenlust, sondern auch geistige Genüsse, kurz Alles, was immer den Menschen befriedigt. Diesem Principe waren vor Erscheinung der kritischen Philosophie die meisten Weltweisen Deutschlands, besonders unter den Protestanten, ergeben.

Ich glaube nun aus folgenden Gründen erweisen zu können, daß dieses Princip in jeder Bedeutung des Wortes Glückseligkeit falsch und verwerflich sey.

a) Wenn nur eigene Glückseligkeit der letzte Zweck all unser's Strebens seyn dürfte: so wäre derjenige, der Millionen Menschen das Leben retten könnte, ohne daß es ihm auch nur das geringste Opfer kostet, keineswegs zu dieser Rettung verpflichtet, sobald er nicht irgend einen eigenen Vortheil dabei fände. Wessen Gefühl empört sich nicht gegen diese Behauptung? So empörend sie ist: so falsch muß auch der Grundsatz seyn, aus dem sie folgen würde.

b) Dieses Princip leidet keine Anwendung auf Gott; denn Gott kann seine eigene Glückseligkeit durch keine seiner Handlungen erhöhen. Aus welchem Grunde also hätte er die Welt geschaffen, wenn kein vernünftiges Wesen je etwas wollen soll, ja auch nur wollen kann, was nicht zu seiner eigenen Beglückung dient? In welchem Sinne könnte man ihn denn heilig nennen?

c) Wenn der Tugendhafte zu Folge des Eudämonismus nichts Anderes, als seine eigene Glückseligkeit sucht: so ist zwischen ihm und dem Lasterhaften kein Unterschied im Zwecke, sondern nur in den Mitteln, durch die sie ihren Zweck zu erreichen glauben, also in ihrem Verstande.

Zugend ist also nichts Anderes als Klugheit, Laster nichts Anderes als Thorheit. — Der gesunde Menschenverstand findet aber diesen Unterschied ganz anders.

- d) Nach dem Systeme des Eudämonismus haben, wie man sieht, die Begriffe des Wünschens, des Sollens und des Wollens, drei Begriffe, die der gesunde Menschenverstand doch so genau unterscheidet, Einen und eben denselben Umfang; denn alles Dasjenige, was die Vernunft uns als zuträglich für unsere Glückseligkeit darstellt, und also zur Pflicht uns auflegen würde, müssen wir auch vermöge unsers Glückseligkeitstriebes wünschen, und somit würden und müßten wir es ohne Zweifel auch wollen.
- e) Eben desshalb könnte es auch, nach dem Systeme des Eudämonismus, gar keine Freiheit, wenigstens nicht in der indeterministischen Bedeutung, geben; denn eine solche Freiheit findet nur Statt, wenn wir uns zwei Handlungen als möglich vorstellen, deren die eine wir sollen, und die andere wünschen; also wenn ein Widerspruch zwischen dem Wünschen und dem Wollen da ist.
- f) Wäre aber keine Freiheit: so würde Alles, was wirklich ist, zugleich auch nothwendig, und Alles, was nicht wirklich ist, zugleich auch unmöglich seyn. Das Mögliche, das Wirkliche und das Nothwendige also wären abermals drei Begriffe von einerlei Umfang, was sehr befremdend klingt.
- g) Einige Eudämonisten gaben als vornehmsten, ja wohl als einzigen Bestandtheil jener Glückseligkeit, nach welcher der Mensch streben soll, den Beifall seines Gewissens, die innere Freude an, die er nach Ausübung einer guten That empfinden würde. Allein um diese Freude zu empfinden, müssen wir erst eingesehen haben, daß eine gewisse That gut, d. h. dem obersten Sittengesetze gemäß ist. Dann also wäre die Formel abermals ein identischer Satz. Uebrigens würde sie an die Wahrheit erinnern, daß jenes frohe Bewußtseyn, das uns die Ausübung guter Thaten gewähret, wirklich einer der wichtigsten Bestandtheile unserer Glückseligkeit sey.

16. Immanuel Kant drückte das oberste Sittengesetz so aus: Handle nach der Maxime des Willens, von der du wollen kannst, daß sie Gesetz einer allgemeinen Gesetzgebung (auch wohl Naturgesetz) würde, oder: Thue jederzeit das, wovon du vernünftiger Weise wollen kannst, daß jeder Andere in deiner Lage eben so verfähre, ja allenfalls selbst durch ein Naturgesetz so zu verfahren gezwungen wäre. Auch noch bei dem zweiten Ausdruck liegt eine Zweideutigkeit in den Worten: etwas vernünftiger Weise wollen. Dieses kann bedeuten a) etwas so wollen, wie es die Vernunft billigt, oder b) nur etwas, das möglich ist, daß sich nicht selbst widerspricht, wollen. Nimmt man die erste Bedeutung an: so erhält das Kantische Princip folgenden Sinn: Thue in jeder Lage das, wovon du gestehen mußt, daß es auch jeder Andere in dieser Lage thun soll. Diese Vorschrift ist allerdings wahr, aber sie macht nicht das oberste Sittengesetz aus, sondern ist eine bloße Folgerung aus ihm, und zwar eine solche, die sich aus ihm ergibt, wie man auch immer sich vorstellen mag, daß es laute; sobald man nur voraussetzt, daß es ein Urtheil a priori, eine reine Begriffswahrheit sey. Denn eine solche muß, weil sie aus bloßen Begriffen zusammengesetzt ist, Allgemeingültigkeit haben, d. h. von allen Individuen, die unter dieselben Begriffe subsumirt werden können, also von allen handelnden Wesen, die sich in gleichen Verhältnissen befinden, Gleiches fordern. Wie wenig aber dieser Satz die Dienste eines obersten Sittengesetzes vertreten könne, erhellet daraus, weil sich aus ihm allein noch gar nicht beurtheilen läßt, wie Jemand handeln soll, wenn nicht noch eine andere praktische Wahrheit von der Form: In dieser und jener Lage soll dieses und jenes geschehen, zu Hülfe gezogen wird. — Nimmt man dagegen die zweite Bedeutung der Redensart: etwas vernünftiger Weise wollen, an: so erhält das Kantische Princip den Sinn: Du sollst in jeder Lage das thun, was, ohne einen Widerspruch zu begehen, von allen Wesen, die in eben diese Lage gerathen, gefordert werden könnte. Und diese Bedeutung scheint Kant selbst angenommen zu haben, wie man aus einigen seiner Beispiele sieht.

endlich dahin, daß gar keine Geschöpfe, auf die sich dieses Gesetz anwenden ließe, vorhanden wären: so würde es sich, darum noch immer nicht widersprechen, denn es sagt ja nur, daß man, so lange es möglich ist, quäle. — So unbrauchbar also dieß Kantische Princip, meiner Ansicht nach, zu einem obersten Sittengesetze ist, so ist doch nicht zu läugnen, daß es an eine sehr brauchbare Wahrheit erinnert, nämlich, daß man das Schädliche, und eben desshalb auch Un-erlaubte einer Handlungsweise öfters erst dann recht anschaulich findet, wenn man sich vorstellt, daß sie allgemein ausgeübt würde.

17. Der Stifter der kritischen Philosophie glaubte das oberste Sittengesetz auch noch auf folgende Art ausdrücken zu können: Handle kein vernünftiges Wesen als bloßes Mittel, sondern betrachte ein jedes auch als Zweck an sich.

Diese Formel scheint folgenden Sinn zu haben: Bei jeder Handlung, durch welche du eine gewisse Veränderung in dem Zustande eines vernünftigen Wesens hervorbringen würdest, soilst du auf die Beschaffenheit dieser Veränderung merken, und sie soll einen von den Bestimmungsgründen, aus denen du dich entweder zur Ausübung oder zur Unterlassung der Handlung entschließt, ausmachen. — Das wäre nun allerdings sehr wahr, aber es ist gewiß nicht das oberste Sittengesetz; schon darum nicht, weil sich aus dieser Regel nicht alle Pflichten des Menschen herleiten lassen; denn es gibt z. B. gewiß auch Handlungen, die keinen Einfluß auf den Zustand vernünftiger, aber wohl thierischer Wesen haben; und der gesunde Menschenverstand gebietet, daß wir auch auf diesen Einfluß merken, und z. B. unter zwei Handlungen, die einen gleich vortheilhaften Einfluß auf vernünftige Wesen haben, deren die Eine aber einem Thiere Schmerz macht, während dieß bei der andern nicht der Fall ist, die letztere vorziehen sollen.

18. Fichte lehrte: „Das Princip der Sittlichkeit ist der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit schlechthin ohne Ausnahmen bestimmen

- b) Daß man das wahre (nämlich von mir für wahr gehaltene) Princip nicht häufiger annahm, kam a) aus der Vorstellung von der Gefährlichkeit desselben; β) aus der Meinung, daß sich nicht alle Pflichten aus demselben herleiten ließen; γ) aus Abscheu gegen den Eudämonismus, mit dem es häufig verwechselt worden ist.
- c) An den Verirrungen, in welche die Gelehrten der neuesten Zeit verfielen, hat, nebst der Sucht, sich durch die Aufstellung eines bisher noch unerhörten Principis auszuzeichnen, den größten Antheil das logische Vorurtheil, daß eine jede recht unwidersprechliche Herleitung einer Wahrheit von dem Satze der Identität $A = A$ ausgehen müsse.
- d) Wie das Princip des Eudämonismus, das so verderblich ist, gleichwohl so viele Anhänger gefunden habe, läßt sich aus folgenden Gründen erklären: a) Aus Sinnlichkeit ist es dem Menschen sehr natürlich, zu wünschen, daß er keine andere Verbindlichkeit, als die der Selbstbeglückung hätte; und dieser Wunsch erzeugte die Ueberredung, daß es auch wirklich so sey. Zumal, da man β) die Beschwerlichkeiten, welche es kostet, dem Triebe nach Glückseligkeit zu widersprechen, öfters für eine völlige Unmöglichkeit ansah; und freilich, wofern es unmöglich wäre, je etwas Anderes zu beschließen, als was der Glückseligkeitstrieb verlangt: so würde es eigentlich gar keine Pflichten geben; oder, wenn man ihr Daseyn doch annehmen wollte: so könnte ihr oberster Grundsatz nicht anders lauten, als: Thue, was du wünschest, oder, was dich glücklich macht. Denn was die Vernunft uns als eine Pflicht auflegen soll, muß möglich seyn; nach jener Voraussetzung aber wäre uns nichts Anderes möglich, als unseren Wünschen zu folgen. γ) Andere sahen die hohe Lebhaftigkeit, die der Glückseligkeitstrieb hat, wenn gleich für keinen Beweis der Unmöglichkeit, ihm zu widerstehen, doch wenigstens für einen Wink Gottes selbst an, daß wir ihm folgen sollen.
- e) Man glaubte, bemerkt zu haben, und es ist wohl auch wahr, daß die meisten Handlungen der Menschen aus einer bald deutlicheren, bald minder deutlichen Rücksicht auf eigenen Vortheil entspringen; und daraus schloß man, daß dieses bei allen der Fall sey, daß es auch gar nicht anders seyn könne, und daß die Glückseligkeit der einzig mögliche Beweggrund aller Handlungen wäre; da sie doch in der That oft nur mitwirkender Grund ist, zuweilen auch gar keinen Antheil hat. f) Was aber den Eudämonismus mehr als alles Uebrige begünstigte, ist der Umstand,

daß sich die meisten, oder fast alle Pflichten des Menschen auch aus dem Grunde der Selbstbeglückung, wenigstens scheinbarer Weise, herleiten lassen.

§. 91.

Unsicherheit aller menschlichen Tugend.

1. Gemäß dem obigen Versprechen sollen jetzt noch einige der wichtigsten Sätze aus der natürlichen Tugendmittellehre folgen.

2. Vor Allem muß ich hier erst die Wahrheit, daß alle menschliche Tugend unsicher sey, erweisen, d. h. ich muß erklären, daß und warum Niemand von seiner eigenen Beharrlichkeit in der Tugend im Voraus vollkommen sicher seyn könne, so ernst und lebhaft auch immer sein gegenwärtiger Vorsatz, allen Vorschriften der Tugend getreu zu bleiben, seyn mag,

3. Es versteht sich aber von selbst, daß ich hier

- a) nicht von Vergehungen einer bestimmten Art, sondern von Uebertretungen des Sittengesetzes überhaupt rede; denn von gewissen Fehlern, z. B. solchen, zu denen wir gar keine Anlage, keine Gelegenheit, nicht einmal die nöthigen Kräfte haben, können wir wohl mit ziemlicher Gewißheit sagen, daß wir sie nie begehen werden. Auch nehme ich
- b) den Fall aus, wo es Jemand durch eine göttliche Offenbarung selbst, bekannt geworden wäre, daß er bis an das Ende seines Lebens in der Tugend beharren werde.

4. Nachdem ich auf diese Art den Sinn meiner Behauptung bestimmt, schreite ich zu ihrem Beweise. Unmittelbar aus der Erfahrung, aus einer Erfahrung, die wir ein Jeder theils an uns selbst, (wenn wir auf die verflossenen Jahre unsers Lebens zurücksehen) theils an Andern machen können, ergibt sich, daß es nichts Unmögliches beim Menschen sey, die ernstesten und lebhaftesten Vorsätze zu fassen, und doch in kurzer Zeit darauf ihnen ganz entgegen zu handeln. Nicht bloß in Fehler, die uns schon zur unglücklichen Gewohnheit und zweiten Natur geworden sind, pflegen wir, leider! auch nach den festesten Vorsätzen wieder zurückzufallen;

sondern auch neue Fehler, Fehler, zu deren Begehung wir uns früher noch nie versucht gefühlt hatten, lassen wir uns öfters zu Schulden kommen, wenn eine unerwartete Versuchung dazu eintritt. Menschen, die bis in ihr hohes Alter den Pfad der Tugend gewandelt, verirren sich oft in ihren letzten Lebenstagen noch auf die Bahn des Lasters. Diese nur allzutraurigen Erfahrungen müssen jeden vernünftigen Menschen aufmerksam machen, und, was so vielen Andern begegnete, muß er auch für sich selbst, und, was vielleicht ihm selbst schon so oft ehemals geschah, muß er auch für die Zukunft besorgen. So fest also auch seine Vorsätze seyn mögen: so darf er sich doch niemals für ganz versichert halten, daß er den Vorschriften der Tugend in keiner Rücksicht je wieder werde ungetreu werden.

§. 92.

Was uns zur Untreue an unsern tugendhaften Vorsätzen verleite?

1. Nach einer schon oft vorgetragenen Bemerkung findet sich der Mensch nur damals frei, oder nur damals ist es ihm möglich, das Sittengesetz zu übertreten, wenn die Vernunft und der Glückseligkeitstrieb bei ihm in Streit gerathen. Man kann also sagen, daß es nur die Wünsche unsers Glückseligkeitstriebes sind, die uns zur Untreue an unsern guten Vorsätzen und zu Abweichungen von der Tugend verleiten. Je öfter nun dieser Widerspruch zwischen den Wünschen unsers Glückseligkeitstriebes und den Forderungen unserer Vernunft eintritt, und je lebhafter unsere Wünsche dann sind, um desto größer ist auch die Gefahr, daß wir ihnen folgen, obgleich wir nie dazu genöthigt sind.

2. Vermöge des Glückseligkeitstriebes aber kann der Mensch immer nur das wünschen, was ihm ein taugliches Mittel zur Beförderung seiner wahren Glückseligkeit zu seyn scheint. Wenn nun ein Mensch an Gottes Daseyn glaubt, oder auch sonst auf irgend eine Art von der wichtigen Wahrheit überzeugt worden ist, daß Tugend allein der sicherste Weg zur wahren Glückseligkeit sey, und daß eine jede böse That früher oder später unausbleiblich unglücklich mache: so

entsteht die Frage, wie sich ein solcher Mensch noch zu irgend einer Abweichung vom Sittengesetze versucht fühlen könne?

3. Ich antworte hierauf: Nur dadurch, daß sich der Mensch dieser wichtigen Wahrheit in einzelnen Augenblicken entweder gar nicht erinnert, oder wohl an sie denkt, aber sie nicht verlässlich genug findet. Dieses nun ist wieder nur durch die besondere Einrichtung des menschlichen Gemüthes möglich, zu Folge der es immer nur Eine oder einige mit einander verwandte Vorstellungen gibt, die wir zu einerlei Zeit mit einem lebhaften Bewußtseyn zu umfassen Stellt
sich der Mensch z. B. die Lust der Sünde vor: so verschwinden in eben dem Augenblicke die Vorstellungen von Gott, von den Strafen des andern Lebens u. dgl., und nur so kann es geschehen, daß wir die Ausübung der bösen That jetzt für uns vortheilhaft und somit erwünschtlich finden.

4. Nach dieser Erklärung ist also die Freiheit des Menschen auf der Ideenassociation und auf der Eingeschränktheit seines Bewußtseyns gegründet.

5. Von jeder Sünde kann man, nach dieser Darstellung, behaupten, daß sie aus einer Art von Gottesvergessenheit, wenn nicht gar Läugnung oder Bezeichnung des Daseyns Gottes entspringe.

S. 93.

Es gibt gewisse Tugendmittel.

1. Was immer auf irgend eine Weise zur Sicherung, Erleichterung oder Vervollkommenung unserer Tugend beitragen kann, will ich in dieser Rücksicht ein Tugendmittel nennen.

2. Daß der Begriff eines Tugendmittels in diesem Sinne nicht inhaltsleer sey, d. h. daß es gewisse Mittel zur Beförderung oder Sicherung unserer Tugend in Wirklichkeit gebe: ist leicht zu beweisen. Alles nämlich, was dazu beiträgt, uns eine vollständigere und geläufigere Kenntniß von unseren Pflichten zu verschaffen, ingleichen Alles, was dazu beiträgt, daß die Wünsche unsers Glückseligkeitstriebes mit den Forderungen unserer Vernunft seltener in Widerspruch gerathen, und selbst in solchen Fällen schwächer und gemäßigter werden, das Alles trägt auch zur Sicherung, Erleichterung und

Bervollkommnung unserer Tugend bei. Nun gibt es aber ohne Zweifel mancherlei Mittel, die das so eben Erwähnte zu leisten vermögen. So muß z. B. durch ein öfteres Nachdenken über unsere Pflichten unsere Erkenntniß derselben immer vollständiger und geläufiger werden; durch ein öfteres Nachdenken über die Wahrheit, daß nur die Tugend allein wirklich beglücke, durch die Verbindung verschiedener angenehmer Vorstellungen mit dem, was unsere Schuldigkeit ist u. dgl., muß unsere Abneigung vor der Erfüllung derselben gar sehr vermindert werden. Es gibt also ohne Zweifel gewisse Tugendmittel.

5. Unter Anderen ist, wie leicht einzusehen, auch die Vorstellung gewisser Vortheile, die aus der Erfüllung unserer Pflichten für uns selbst hervorgehen werden, ein Mittel, uns zu ihrer Beobachtung sicherer zu bestimmen, und uns leichter zu machen, also ein Tugendmittel. Diese besondere Gattung von Tugendmitteln will ich Beweggründe zur Tugend, und zwar vom Glückseligkeitsstribe entlehnte Beweggründe, oder auch kürzer: sinnliche Beweggründe nennen.

ma. 1794. 1. 1. 1.

S. 94.

Es ist nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht, sich aller Tugendmittel, zu denen man nur Gelegenheit hat, zu bedienen.

1. Daß wir Alles thun sollen, was zur Bervollkommnung unserer Tugend nur immer beitragen kann, wird kein Vernünftiger bezweifeln, da diese Behauptung im Grunde ein bloß identischer Satz ist.

2. Aber auch Alles, was zur mehreren Sicherung unserer Tugend beitragen kann, sollen wir benützen; denn weil wir nie völlig sicher seyn können, daß wir uns keine Abweichung von unseren tugendhaften Vorsätzen werden zu Schulden kommen lassen: so müssen wir diese Sicherheit, so sehr wir können, vermehren.

3. Daß wir endlich auch Alles, was zur Erleichterung unserer Pflichten beitragen kann, benützen dürfen und sollen, erhellet

- a) daraus, weil durch Erleichterung unserer Pflichten unsere eigene Glückseligkeit gewinnt, die eines Andern aber nicht beeinträchtigt, und also die Summe des Wohlsens im Ganzen gewiß vermehrt wird.
- b) Was uns leichter fällt, thun wir auch sicherer; und so sind wir also auch, um unsere Tugend zu sichern, verpflichtet, sie uns, so viel als es möglich ist, zu erleichtern.

4. So offenbar dieß Alles auch für den gesunden Menschenverstand ist: so haben doch Gelehrte dagegen viele sehr scheinbare Einwürfe vorgebracht, deren wichtigste wir genauer kennen lernen müssen.

1. Einwurf. Durch den Gebrauch der Tugendmittel wird unsere Tugend eigentlich nur darum gesichert, weil sie erleichtert wird. Allein je leichter uns die Ausübung der Tugend fällt, um desto geringer wird auch ihr Werth; denn es ist doch ein allgemein anerkannter Satz: Je schwerer der Kampf, um desto verdienstvoller der Sieg. Durch den Gebrauch der Tugendmittel also schwächen wir nur das Verdienst unserer Tugend.

Antwort. Der Satz: Je schwerer der Kampf, um desto verdienstvoller der Sieg, hat nur dann seine Richtigkeit, wenn der Kampf von unserer Seite nicht zu vermeiden war. Wenn aber Jemand durch die Vernachlässigung solcher Tugendmittel, die ihm doch zu Gebote standen, selbst daran Ursache ist, daß er nun einen schweren Kampf zu kämpfen hat: so wird ihm Gott seine Belohnung um dieses Grundes willen nicht vermehren, sondern vielmehr ihn dafür strafen, daß er sich einer so großen Gefahr ohne Noth ausgesetzt hat. Umgekehrt derjenige, der es durch fleißigen Gebrauch der Tugendmittel dahin bringt, daß ihm die Erfüllung aller seiner Pflichten je länger je leichter wird, und daß er eben deshalb nur seltener sündigt, den wird Gott darum nicht weniger belohnen, sondern vielmehr noch eigens dafür belohnen, daß er die Ausübung der Tugend bei sich so sicher gestellt hat, als es ihm möglich war. Und wie sehr widerspricht man sich in diesem Einwurfe auch selbst! Man fürchtet, daß man das Verdienst der Tugend schwälere, wenn man sich ihre Ausübung durch Tugendmittel erleichtert; und eben, indem

man aus diesem Grunde (d. h. um einst mehr Belohnung zu erlangen) sich die Tugend erschweren will, bestimmt man sich ja nach einem eigennützigen Beweggrunde.

2. Einwurf. Aber indem wir uns öfteren Versuchungen zum Bösen aussetzen, wird unsere sittliche Kraft geübt und gestärkt, und wir sind dann im Stande, auch solche Versuchungen, die unvermeidlich sind, um desto sicherer zu besiegen.

Antwort. Wie fern es ein Mittel zur Uebung der sittlichen Kräfte wäre, sich gewissen Versuchungen (Reizen) zum Bösen auszusetzen, in sofern dürfte dieß selbst als ein Tugendmittel betrachtet werden. In der That aber wird dieß überaus selten der Fall seyn, und wir thun meistens besser, jede Versuchung zum Bösen, die an sich vermeidlich ist, auch zu vermeiden. — Uebrigens ist die Vermeidung der versuchenden Gelegenheit gar nicht das einzige Tugendmittel, wie man im Einwurfe annimmt, sondern es gibt noch viele andere Mittel, die unsere Kraft zur Tugend stärken können; z. B. die Vermehrung der Ueberzeugung, daß Tugend allein beglücke u. dgl.

3. Einwurf. Aber so wird sich der Tugendhafte doch nie der Kraft, die seine Tugend besitzt, deutlich bewußt werden können!

Antwort. Er wird sich immer bewußt werden können, daß er die Tugend um ihrer selbst willen liebe; daß er aber den bestimmten Grad seiner Tugendhaftigkeit erfahre, ist theils etwas Unmögliches, theils doch unnöthig und selbst schädlich; denn es könnte ihn nur zu Stolz und Uebermuth verleiten.

4. Einwurf. So ist denn wenigstens der Gebrauch jener vom Glückseligkeitstriebe entlehnten Beweggründe zur Tugend unerlaubt; denn durch diese wird unsere Tugend selbst vernichtet, und ein schnöder Eigennutz tritt an ihre Stelle; oder wenigstens wird doch die Reinheit ihrer Triebfeder, die bloß die Achtung gegen das Gesetz seyn soll, durch die Beimischung sinnlicher Vortheile befleckt.^{*)}

^{*)} Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es, leider! mit Neigung;
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rath, mußte suchen, sie erst zu verachten,
Und mit Abscheu dann thun, wie es die Pflicht dir gebet.

man zwar einige dem Gesetze gemäße Handlungen hervor, vergrößert aber die Herrschaft des Glückseligkeitstriebes über seinen Willen, und es erfolgen von nun an um so mehrere dem Gesetze zuwiderlaufende Handlungen.

Antwort. Ich läugne nicht, daß es Beweggründe zur Tugend geben kann, von denen dieser Vorwurf gilt; Beweggründe von dieser Art darf man eben deshalb nicht zu den Tugendmitteln zählen, und als solche anwenden wollen. Aber sicher gibt es auch andere vom Glückseligkeitstriebe entlehnte Beweggründe zur Tugend, die dieser Vorwurf nicht trifft, von denen man keineswegs sagen kann, daß sie uns in der Folge zu desto mehreren dem Sittengesetze zuwiderlaufenden Handlungen verleiten. Hieher gehört z. B. die Vorstellung, daß Tugend allein wahrhaft beglücke; u. a. m.

§. 95.

Einige Regeln, nach denen der vergleichungsweise Werth verschiedener Tugendmittel geschätzt werden kann.

Schon aus dem Bisherigen ist zu ersehen, daß der Werth verschiedener Tugendmittel auch sehr verschieden ist. Ich sage, ein Tugendmittel sey, wenn sonst die übrigen Umstände gleich sind, um so vorzüglicher:

1. je sicherer es den beabsichtigten Zweck erreicht. — Je sicherer die Wirksamkeit des Mittels ist, um desto mehr wird unsere Tugend durch den Gebrauch desselben befördert, weil die Abweichungen um desto seltener erfolgen. So ist z. B. die gänzliche Vermeidung einer versuchenden Gelegenheit (so oft sie möglich ist) einem auch noch so festen und bestimmten Vorsatze, wie man sich in der Versuchung benehmen wolle, vorzuziehen; denn solche Vorsätze pflegen ihres Erfolges doch häufig zu verfehlen.

2. Je allgemeiner dasselbe in seiner Anwendbarkeit ist. In je mehreren Fällen ein Tugendmittel anwendbar ist, um so mehr Gutes wird es bewirken, wenn wir es uns geläufig machen. So ist z. B. der Gebrauch gewisser Denkprüche ein besseres Tugendmittel, als der Gebrauch gewisser Erinnerungszeichen, die nur an einzelnen

Orten aufgestellt werden, also auch nur dort auf uns wirken können.

3. Je weniger es dem Mißbrauche ausgesetzt ist. Bei gewissen Tugendmitteln, besonders bei den Beweggründen trifft es sich nämlich, daß sie zuweilen auch in Mißbrauch übergehen, und statt uns zum Guten anzutreiben, zu einer bösen That verleiten können. Wofern nun die Gefahr des Schadens größer, als die Hoffnung des Nutzens ist: so ist ein solches Mittel ganz zu verwerfen. Im Vergleiche des einen mit dem andern aber ist immer jenes Tugendmittel das vorzüglichere, das der Gefahr des Mißbrauches weniger ausgesetzt ist. So ist z. B. der Beweggrund des Beifalles bei Vernünftigen ein besseres Tugendmittel, als der Beweggrund des Beifalles bei der großen Menge, u. dgl.

4. Je mehr es bei seinem Gebrauche nicht sowohl Schmerz, als vielmehr Lust hervorbringt; denn um so mehr trägt es zur Beförderung unserer Glückseligkeit bei. So ist z. B. die Hoffnung ein schätzbareres Tugendmittel als die Furcht, wenn beide von gleicher Wirksamkeit sind.

5. Je verwandter ein Tugendmittel mit einem andern edleren Art ist, d. h. je leichter der Uebergang von jenem zu diesem Statt findet. So ist z. B. die Furcht vor einem noch weit entfernten, vielleicht erst im Alter bevorstehenden Schaden ein edleres Tugendmittel, als die Furcht vor einer Strafe, die gleich auf die That eintritt; denn das erstere macht uns empfänglich für das sehr wirksame Tugendmittel, das in der Furcht vor den Bestrafungen des andern Lebens bestehet.

6. Je mehr Bildung des Geistes es bewirkt. Aus dem vorgehenden Grunde; denn ein solches macht uns geschickter zum Gebrauche der vorzüglichsten Tugendmittel (z. B. der Liebe Gottes), welche gerade viel Bildung des Geistes bedürfen.

Anmerkung. Aus Allem ergibt sich, daß der vorzüglichste aller Beweggründe zur Tugend der Beweggrund sey, den der Gedanke an Gottes Willen mit sich führt.

Drittes Hauptstück.

Würdigung der natürlichen Religion und

Nothwendigkeit einer Offenbarung.

S. 96.

Inhalt und Zweck dieses Hauptstückes.

1. Nachdem wir die wichtigsten Wahrheiten der bloßen Vernunftreligion in einem kurzen Umriss kennen gelernt: sind wir nun im Stande, auch ihren Werth zu würdigen, und zu untersuchen, ob diese Religion für alle Bedürfnisse der Menschen so völlig hinreichend sey, daß kein Vernünftiger Ursache hat, das Daseyn einer göttlichen Offenbarung weder für sich, noch für Andere zu wünschen. Diese Untersuchung ist es, mit der wir uns im gegenwärtigen Hauptstücke zu beschäftigen haben.

2. Warum dieß geschehen müsse, ist in der Einleitung bereits gesagt. Wer nämlich glauben könnte, daß die so eben aufgestellte Frage bejahend zu beantworten sey, d. h. daß schon die bloße Vernunftreligion für alle Bedürfnisse des Menschen vollkommen zureiche, der könnte es eben deshalb nicht der Mühe werth finden, eine göttliche Offenbarung zu suchen, ja er würde sich sogar berechtigt glauben, im Voraus zu behaupten, daß sie, als etwas Ueberflüssiges, nicht vorhanden sey.

3. Dieß Letztere hat man nun wirklich in unseren Tagen behauptet, hat jede Offenbarung, die uns von Gott zu Theil werden sollte, für etwas Ueberflüssiges, ja wohl gar Schädliches erklärt, und eben daraus den Schluß gezogen, daß es, zu Folge der höchsten Weisheit und Heiligkeit Gottes, nach der er nichts Ueberflüssiges, um so weniger etwas Schädliches

thun kann, im Voraus gewiß sey, daß er sich nirgends geoffenbaret habe.

4. Um desto nöthiger ist es, daß ich mit ausführlichen Gründen und mit Berücksichtigung der dagegen erhobenen Einwürfe darthue, eine göttliche Offenbarung sey — wie für das menschliche Geschlecht im Ganzen, so auch für jeden Einzelnen — so viel wir die Folgen derselben nur immer theilen können — nicht bloß sehr heilsam und ersprießlich, sondern sogar ein dringendes Bedürfniß.

§. 97.

Was unter der hier zu beweisenden Nothwendigkeit einer Offenbarung verstanden werde?

Aus dem so eben Gesagten kann man schon einiger Maßen entnehmen, was ich eigentlich unter derjenigen Nothwendigkeit einer Offenbarung, zu deren Beweise ich mich hier anheischig mache, verstehe. Ich will nämlich

1. für's Erste keineswegs sagen, daß eine Offenbarung dem Menschen im strengsten Sinne des Wortes unentbehrlich wäre, etwa um sein Daseyn auf Erden fortzusetzen, oder sich nur zu irgend einem Grade der Tugend und Glückseligkeit zu erheben; denn sowohl in dem Einen als in dem andern Falle würde mich die Erfahrung selbst widerlegen, die zeigt, daß Menschen auch ohne den Besitz einer göttlichen Offenbarung bei dem bloßen Lichte der natürlichen Religion gelebt, und sich zu einem gewissen Grade der Tugend und Glückseligkeit emporgearbeitet haben.

2. Meine Meinung geht nur dahin:

- a) Daß jene natürliche Religion, mit der sich der aufgeklärteste Theil des menschlichen Geschlechtes begnügen mußte, — wenn es keine göttliche Offenbarung gäbe — nicht so vollkommen sey, daß sich nicht eine geoffenbarte Religion zur Beförderung seiner Tugend und Glückseligkeit ungleich wirksamer bezeigen könnte; ja daß die erstere gewisse Mängel habe, die auch in den besten und weisesten Menschen den bestimmten Wunsch nach einer vollkommeneren Belehrung durch Gott erwecken.

b) Daß noch weit mehr die übrige Menge der Menschen, das menschliche Geschlecht im Ganzen, göttlicher Offenbarungen bedürfe, um in der Tugend und Glückseligkeit nicht immer tiefer zu sinken.

c) Daß aber dieses Alles nur mit dem Beisage: so viel wir Menschen es zu beurtheilen vermögen, gelte, wodurch erklärt werden soll, daß Gott, der Allwissende, die Sache doch vielleicht noch anders finden, daß er gewisse, uns Menschen nicht erkennbare Nachtheile bei einer Offenbarung vorhersehen, und durch diese bestimmt werden könnte, sie entweder dem ganzen menschlichen Geschlechte, oder doch einzelnen Theilen desselben für immer oder auf eine gewisse Zeit vorzuenthalten, daher wir denn nicht berechtigt seyn können, über ihn zu klagen, wenn wir oft einzelne Menschen, oft ganze Völker antreffen, welche der Wohlthat einer Offenbarung entbehren.

Anmerkung. Man hat die Frage aufgeworfen, ob es nicht rathsamer wäre, eine so zu verstehende Nothwendigkeit einer Offenbarung lieber nur eine Nützlichkeit derselben zu nennen, und eben hiedurch allen Verdacht, als ob man die Sache übertreiben wolle, zu entfernen? Hierauf erwiedere ich, daß der Sprachgebrauch eine Sache bloß nützlich nennt, wenn ihr Besitz uns zwar gewisse Vortheile gewährt, ihr Mangel aber gleichwohl nicht schmerzliche Empfindungen verursacht; daß er dagegen sie nothwendig nenne, wenn auch dieß Letztere der Fall ist. Es scheint mir daher zu wenig gesagt, wenn man die Offenbarung bloß nützlich und nicht auch nothwendig nennen wollte; denn es ist doch, so viel wir nur absehen können, gewiß, daß unser Geschlecht, hätte sich Gott ihm nicht vielfältig zu erkennen gegeben, und es nicht an so manche vergessene Wahrheit zu rechter Zeit erinnert, in noch viel schlimmere Thorheiten und Laster, und eben darum in noch viel größere Uebel und Leiden verfallen wäre, als es wirklich geschehen ist. Der Umstand aber, daß dieses Alles doch nur mit dem Beisage: so viel wir absehen, gelte, kann keine Irrung veranlassen, wenn man so vorsichtig ist, sich einmal ausdrücklich darüber zu erklären; am Allerwenigsten könnte mich dieser Umstand bestimmen, das Wort Nothwendigkeit mit dem Worte Nützlichkeit zu vertauschen, weil auch bei diesem derselbe Lehrsatz stillschweigend hinzugebracht werden müßte.

§. 98.

Wie diese Nothwendigkeit bewiesen werden könne?

Die zweckmäßigste Art, wie die so eben erklärte Nothwendigkeit einer Offenbarung anschaulich dargestellt werden könne, scheint mir nun folgende zu seyn.

1. Man suche für's Erste zu zeigen, wie unzulänglich die bloße Vernunftreligion in ihrer höchsten bisher bekannten Vollständigkeit auch für Gebildete und Aufgeklärte sey, und wie viel Ursache daher selbst diese haben, eine göttliche Offenbarung zur Auflösung verschiedener Zweifel zu wünschen. Zwar gibt es, wie ich schon erinnert, der natürlichen Religionen mehrere; allein diejenige, die man am füglichsten bei dieser Untersuchung zu Grunde legen kann, wird die natürliche Religion des Menschengeschlechtes selbst seyn. Denn einerseits kann die Lehren, die sie enthält, Niemand bezweifeln, ohne höchst ungläubig zu seyn; andererseits kann aber auch kein Bescheidener eine Lehre, die sie aus ihrem Inhalte ausschließt, die also noch sehr vielen Widerspruch erfährt, für völlig gewiß und ausgemacht ansehen, so entscheidend ihm auch die Gründe, die er für sie zu haben glaubt, dünken. Wenn es also wahr ist, daß die gelehrtesten Menschen auch die bescheidensten sind: so ist diejenige Religion, an die sich der aufgeklärteste Theil der Menschheit halten mußte, wenn keine Offenbarung da wäre, keine andere, als die natürliche Religion der Menschheit selbst. Wollten wir also den Grad der Nothwendigkeit, den eine göttliche Offenbarung für diese Classe der Menschen hat, gehörig beurtheilen: so brauchen wir nur die Zweifel und Lücken aufzuzählen, die sich in der natürlichen Religion des menschlichen Geschlechtes finden.

2. Dann müssen wir aber für's Zweite zeigen, wie noch weit größer das Bedürfniß einer Offenbarung für das Menschengeschlecht im Ganzen ist. Dies läßt sich meines Erachtens auf eine doppelte Art beweisen:

- a) einmal aus der Geschichte der religiösen Irrthümer, in welche nicht nur die große Menge der Menschen, sondern auch selbst die Gelehrten so oft

verstehen, als sie des Lichtes der Offenbarung, es sey nun mit oder ohne Schuld, entbehrten.

- b) Sodann auch aus der Natur der Sache selbst, indem man die Ursachen angibt, warum es kaum möglich sey, die Wahrheiten der natürlichen Religion in der gehörigen Reinheit und Vollständigkeit zu einer allgemeinen Anerkennung bei allen Menschen zu bringen, wenn keine Offenbarung dazu behülflich ist.

Nach diesem Plane werde ich nun auch in diesem Hauptstücke vorgehen.

Erste Abtheilung.

Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung selbst für die gebildetsten Menschen.

S. 99.

Dunkelheiten der natürlichen Religion in ihrer Dogmatik, und zwar 1. in der Lehre von Gottes Eigenschaften.

1. Auch der gebildetste Mensch besitzt, wie wir so eben sahen, keine anderen Wahrheiten, an die er sich mit voller Zuversicht halten könnte, als jene, welche die natürliche Religion des menschlichen Geschlechtes aufstellt. Diese gewährt ihm nun wohl eine hinlängliche Sicherheit darüber, daß es einen Gott, d. h. ein Wesen von unbedingter Wirklichkeit gebe; allenfalls auch, daß dieses Wesen als der Inbegriff aller Vollkommenheiten, und sonach begabt mit einer unendlichen Macht, Weisheit und Heiligkeit gedacht werden müsse; allein der erste Mangel in dieser Religion verräth sich, wenn man sich die so eben erwähnten Eigenschaften Gottes noch etwas deutlicher vorstellen will. Weil nämlich alle göttlichen Kräfte und Beschaffenheiten eine gewisse Unendlichkeit haben, das Unendliche aber von unserem endlichen Verstande nicht aufgefaßt werden kann: so wird der bescheidene Mensch um desto schüchtern in seinen Urtheilen über Gott, je reiflicher er bedenkt, daß es das unendliche Wesen sey, das

er hier zu beurtheilen wagt. Er fühlt, daß einem jeden Begriffe, den er von Gott macht, so vieles Bildliche anhebt, so Vieles, was wohl auf Menschen und auf andere endliche Wesen, aber nicht auf Gott angewendet werden kann. Bemüht er sich nun, dieß Alles wegzudenken: so verschwindet ihm darüber der Begriff selbst. Um nur ein einziges, aber recht merkwürdiges Zeugniß hierüber anzuführen, sey es dasjenige, welches uns Cicero (de natura Deorum l. 3. c. 21.) erzählt: De Simonide quum quaesivisset tyrannus Hiero, quid aut quale sit Deus? deliberandi sibi unum diem postulavit; quum idem ex eo postriedie quaereret, biduum petivit. Quum saepius duplicaret numerum dierum, admiransque Hiero requireret, cur ita faceret? Quia, quanto, inquit, diutius considero, tanto mihi videtur res obscurior.

2. Daß dieser Mangel der natürlichen Religion allerdings nachtheilig sey, wird kaum Jemand in Abrede stellen; denn je bestimmter, sicherer und lebhafter unsere Begriffe von Gott sind, um desto wirksamer kann sich auch der Gedanke bei uns bezeigen.

3. Durch eine Offenbarung könnte, so viel wir einsehen, dem Uebel beträchtlich abgeholfen werden. Denn wer so sicher, als Gott selbst, kann uns belehren, wer er eigentlich sey, wie und unter welchen Bildern wir uns ihn vorstellen sollen, wenn diese Vorstellungen der Wahrheit am Getreuesten, und für uns selbst am Ersprießlichsten seyn sollen? Nur durch den Gebrauch solcher Bilder kann der Gedanke an Gott die nöthige Lebhaftigkeit, und eben darum auch die gehörige Wirksamkeit erhalten.

Anmerkung. Daß man auch über den wissenschaftlichen Beweis für das Daseyn Gottes bis jetzt gestritten hat, das ist nicht als ein Mangel der natürlichen Religion zu erachten; denn weil man sich von der Wahrheit, daß ein Gott sey, hinlänglich überzeugen kann, auch ohne den streng wissenschaftlichen Beweis zu erfahren: so gehört der letztere nicht zu den Lehren, die einen Einfluß auf unsere Tugend und Glückseligkeit haben, also nicht zur Religion. Die Ungewißheit, in der sich die Weltweisen in dieser Rücksicht befinden, ist somit als ein bloßer Mangel der Philosophie, nicht aber als ein Mangel der Religion anzusehen.

§. 100.

§. 100.

2. Ungewisheit der natürlichen Religion in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

1. Ich habe schon gezeigt, daß und warum der Lehrsatz von der Unsterblichkeit unserer Seele nicht als ein ganz ausgemachter Lehrsatz der natürlichen Religion des Menschengeschlechtes angesehen werden könne. Nun will ich diese Behauptung noch durch das Geständniß einiger einzelnen Weltweisen erhärten.

a) Sokrates, dieser Ehrwürdigste der Weisen Griechenlands, der so berühmt geworden ist durch seine Lehre von der Unsterblichkeit, hatte doch selbst keine völlige Gewisheit von dieser Wahrheit; denn noch vor seinen letzten Lebenstagen sprach er von diesem Gegenstande, als von einer Sache, die nur wahrscheinlich ist, und beschloß seine Rede mit den Worten: „Entweder gehe ich nun in eine gänzliche Fühllosigkeit über, oder ich komme in die Gesellschaft der Götter.“ In Xenophon's Apologie spricht er: „Schon ist sie da, die Stunde des Scheidens; denn ich muß sterben, ihr aber werdet fortleben. Wer von uns das bessere Loos gefunden, ist Jedem unbekannt, nur Gott nicht.“ Fast eben dieselben Worte führt uns auch Cicero Qu aest, Tuscul. I. 14. an; und von sich selbst macht

b) eben dieser Cicero das traurige Geständniß, er wäre so lange nur von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt, so lange er das Buch des Plato (den Phädon) lese; er fange aber alsbald zu zweifeln an, wenn er das Buch aus den Händen lege, und über die Sache selbst zu denken anfange. *Feci me hercule, et quidem saepius, sed nescio quomodo, dum lego, assentior, cum posui librum, et mecum ipse de animorum immortalitate coepi cogitare, assentio illa omnis dilabitur.* Im Buche de senectute c. 23. äußert er folgende, sehr nachahmungswerthe Gesinnung: *Quodsi in hoc erro, quod animas hominum immortales credam, lubenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo; si mortuus — ut quidam minuti philosophi censent — nihil sentiam; non*

vereor, ne hunc errorem meum mortui philosophi irrideant.

- c) L. A. Seneca, der schon am Ende der heidnischen Zeiten, im ersten christlichen Jahrhunderte, lebte, und also die Versuche aller heidnischen Weltweisen vor sich hatte, schreibt epist. 102: Quomodo molestus est jucundum somnium videnti, qui excitat; aufert enim voluptatem etiamsi falsam, effectum tamen verae habentem: sic epistola tua mihi fecit injuriam. Revocavit enim me cogitationi aptae traditum iturum, si licuisset, ulterius. Juvabat de aeternitate animarum quaerere, imo me hercule credere: credebam enim facile opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis, quam probantium.

2. Wer die großen Vortheile kennt, die ein fester Glaube an Unsterblichkeit für unsere Jugend sowohl, als auch für unsere Glückseligkeit gewährt (sie werden im dritten Haupttheile umständlicher auseinandergesetzt), der wird begreifen, daß sich wohl in der ganzen natürlichen Religion kein wichtigerer Mangel findet, als der, daß sie uns von der endlosen Fortdauer unsers Geistes nicht völlig gewiß machen kann.

3. Daß eine Offenbarung dieses vermöchte, bedarf keines Beweises.

§. 101.

1. Ungewißheit der natürlichen Religion über die Frage von der Vergebung der Sünden.

1. Daß jede Sünde, d. h. freiwillige Uebertretung des Sittengesetzes, eine gewisse Bestrafung verdiene, und unter Voraussetzung eines moralischen Weltregierers auch wirklich finde, ist keinem Zweifel unterworfen. (§. 81.) Es fragt sich aber: ob es so gar keine Mittel gäbe, durch welche der Sünder die einmal verdiente Strafe wieder von sich abwenden, und die Heiligkeit Gottes dahin bestimmen könne, ihn nicht mehr zu strafen, oder, (wie man zu sagen pflegt) ihm seine Sünden zu vergeben?

2. Daß dieses unmöglich sey, so lange der Sünder sich nicht bessert, ist abermals außer Zweifel; die Frage ist

aber: ob diese Besserung allein schon hinreiche, ihn vor der Strafe, die er für seine vorhergehenden Sünden verdient hätte, zu befreien; oder ob sonst noch etwas Anderes geschehen, noch irgend eine besondere Genugthuung geleistet werden müsse; oder ob endlich schlechterdings nichts vorhanden sey, was die einmal verdiente Strafe wieder aufheben könnte?

3. Diese Frage nun ist es, die man mit einem Worte die Frage von der Sündenvergebung, oder mit einem minder zweckmäßigen Ausdrücke die Frage von der Genugthuung nennt.

4. Die bloße, sich selbst überlassene Vernunft vermag über diese Frage nicht nur mit keiner Gewißheit, sondern nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit zu entscheiden, oder genauer zu reden: es kommt dem Menschen so vor, als dürfte die Besserung allein nicht hinreichend seyn zur Vergebung; — aber indem er sich nach einen bestimmten Genugthuungsmittel umsieht, entdeckt er bald seine gänzliche Unvermögenheit, ein taugliches anzugeben, und fühlt sich daher genöthigt, es bei der Besserung allein bewenden zu lassen.

§. 102.

Beweis dieser Ungewißheit aus den Gebräuchen, die sich bei allen Völkern finden.

1. Bei allen Völkern der Erde finden wir den Gebrauch gewisser Genugthuungs- oder Versöhnungsmittel, durch welche man die Schuld vergangener Verbrechen von sich abzuwälzen versuchte.

2. Aus der Allgemeinheit dieses Gebrauches möchte man schließen, es sey das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes, daß Besserung allein zur Tilgung der Schuld vergangener Verbrechen noch nicht zureiche. Aus der Verschiedenheit dieser Versöhnungsmittel aber, und aus der einleuchtenden Untauglichkeit der meisten können wir lernen, daß es der bloßen Vernunft nicht möglich sey, ein taugliches auszu-denken. Denn bei dem Einen Volke sah man die Verrichtung gewisser Gebete nach vorgeschriebenen Formeln, bei einem andern das Fasten, bei einem dritten das Baden in diesem oder jenem Flusse, bei den meisten gewisse Opfer, Schlacht-

opfer, die nur unschuldigen Thieren das Leben kosteten, nicht selten selbst Menschenopfer, als ein wirksames Mittel an, die Schuld begangener Sünden zu tilgen. Die Unzulänglichkeit solcher Genuathuungsmittel erkannte selbst der leichtsinnige Drib:

sey noch nicht hinreichend; sondern es bedürfe eines eigenen Genugthuungsmittels.

Die Gründe der ersteren entkräfteten sie durch folgende Gegenbemerkungen:

- a) Es ist nicht wahr, daß der Zweck aller Strafe die bloße Besserung, und zwar nur Besserung desjenigen, an dem sie vollzogen wird, sey. Man kann auch strafen, um Andere, die sich zu einem ähnlichen Verbrechen versucht fühlen, durch das Beispiel des Bestraften abzuschrecken, u. dgl. m. Der vollständige Zweck der Strafe besteht überhaupt in der Entfernung alles desjenigen Bösen, und in der Herbeiführung alles desjenigen Guten, das sich durch eine schickliche Einrichtung, die man der Strafe gibt, entfernen und herbeiführen läßt. Es ist also falsch, daß die Strafe jedesmal aufgehoben werden müsse, sobald die Besserung eintritt.
- b) Daß die sich selbst überlassene Vernunft kein taugliches Genugthuungsmittel anzugeben wisse, ist allerdings wahr; daraus folgt aber nur, daß Menschen, die keine Offenbarung haben, auch nicht zur Leistung einer Genugthuung verbunden seyn können; keineswegs aber folgt, weder
 - a) daß ihnen deßhalb die Strafe, die sie für ihre früheren Sünden verdient, erlassen werden müsse; noch
 - ß) daß auch Gott selbst kein solches Genugthuungsmittel in einer Offenbarung bekannt machen könne; noch endlich
 - γ) daß alle diejenigen Menschen, denen dieß Genugthuungsmittel ohne Verschulden unbekannt bleibt, völlig und ewig unglücklich werden müßten; denn wäre es nicht möglich, daß ihre Strafe nur eine endliche Dauer hat, oder sie nur eines Theils ihrer Glückseligkeit beraubt?
- c) Wer sittlich gut ist, und es auch vorher immer war, verdient freilich keine Strafe. Allein daß auch derjenige, der einmal böse war, und erst seit Kurzem sittlich-gut geworden ist, nun keine Strafe mehr verdiene, ist eben zu beweisen.
- d) Es ist nicht nothwendig, daß sich gerade Verzweiflung einstelle, weil ja der Sünder durch Besserung wenigstens

eine Verminderung seiner Strafe erwarten darf; auch könnte der Gebesserte hoffen, daß ihm Gott ein Mittel zur Genugthuung vielleicht noch bekannt machen werde.

Für ihre eigene Meinung führten die Weltweisen noch folgende Gründe an:

a) Einen, der auch mir richtig dünkt. Es würde das Ansehen des Sittengesetzes darunter leiden, wenn jede Uebertretung desselben durch eine nachherige Besserung gleich wieder straflos gemacht würde. Der Leichtsinn der Menschen würde sich dann überreden, daß es sonach um die Verletzung der Tugend keine so große Sache sey. Bessert man sich nur am Schlusse des Lebens, so könne man allen Strafen entgehen, und werde demjenigen, der immer tugendhaft gelebt hat, gleich geachtet. Dieses erkannte auch Cicero, wie wir aus folgender, uns von Lactantius (de vero cultu c. 24.) aufbewahrten Stelle aus dem verloren gegangenen 3. Buche *Academ.* ersehen: *Quodsi liceret, ut iis, qui in itinere deerravissent, sic vitam deviam sequutis corrigere errorem poenitendo, felicius esset emendatio temeritatis.*

b) Andere stellten die Sache lieber so vor. Sie nahmen es erstlich als einen Grundsatz, den man ohne Beweis zugeben müsse, an, daß jede Verletzung des Sittengesetzes Eines vom Reiben, entweder Strafe, oder Genugthuung fordere. Unter Genugthuung verstanden sie eine Handlung, durch welche mehr geleistet wird, als man zu leisten schuldig gewesen wäre, wenn man nie gesündigt hätte, und sie behaupteten nun, daß diese Genugthuung nie in der bloßen Besserung selbst bestehen könne; denn wenn wir uns bessern, und dann auch noch so tugendhaft leben; so thun wir (sagten sie) doch immer nicht mehr, als wir zu thun verpflichtet gewesen wären, auch wenn wir uns vorhin nie versündigt hätten. So fordert denn also die Vernunft ein Genugthuungsmittel, und weiß doch selbst keines anzugeben. Es ist uns folglich eine Offenbarung nöthig, damit sie uns mit einem solchen bekannt mache.

Anmerkung. Denjenigen, welche die Sache so darstellten, machte man den Einwurf, daß doch in Rücksicht auf menschliche Strafen

Genugthuung oft wirklich Statt finde, und geleistet werde; und so fragte man denn, warum nur in Beziehung auf Gott keine möglich seyn sollte? — Hierauf erwiederten Jene: Menschen wären nicht berechtigt, unter Bedingung der Strafe von uns zu fordern, daß wir zu der Beförderung ihres Wohles allemal so viel, als wir können, beitragen; sondern es gibt nur gewisse Leistungen, welche sie unter Strafe von uns fordern können. Haben wir also eine Leistung dieser Art einmal unterlassen, und uns hiedurch vor Menschen strafwürdig gemacht; so können wir dadurch, daß wir ein anderes Mal mehr thun, als sie von uns zu fordern berechtigt sind, die verdiente Strafe wieder von uns abwenden, d. h. Genugthuung leisten. So etwas findet aber bei Gott nicht Statt. Gott nämlich muß, vermöge seiner Heiligkeit, unter Bedingung der Strafe von uns fordern, daß wir des Guten bei jeder Gelegenheit so viel leisten, als wir nur immer vermögen. Haben wir also irgendwo weniger geleistet: so sind wir vor ihm schon strafwürdig geworden, und wir können jetzt nicht, wie bei Menschen, dadurch Genugthuung leisten, daß wir ein andermal mehr thun, als er zu fordern berechtigt ist. — Meinem Dafürhalten nach ist aber diese Darstellung der Sache nicht eben die richtigste. Die Vernunft fordert, strenge zu reden, kein Genugthuungsmittel, sondern sie fürchtet nur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, daß der gebesserte Sünder auch nach der Besserung noch Strafe verdienen dürfe; und nur, um von dieser Furcht befreit zu werden, ist eine Offenbarung über diesen Gegenstand nöthig.

3. Auch Kant gab zu, daß Besserung, an und für sich betrachtet, noch nicht hinreichend sey, um die Schuld vorhergegangener Gesetzesübertretungen zu tilgen. Allein weil dieser Weltweise die Nothwendigkeit einer Offenbarung, die hieraus folgen würde, gleichwohl nicht eingestehen wollte: so behauptete er, die menschliche Vernunft wäre für sich selbst im Stande, ein Genugthuungsmittel zu entdecken. Dieses bestünde nämlich in jenen Beschwerlichkeiten, welche der Sünder beim Anfange seiner Besserung zu überwinden hat. Jede Sünde, sagte er, macht, daß uns der sittliche Lebenswandel in der Folge beschwerlicher fällt, als er es gewesen wäre, wenn wir nie gesündigt hätten. Diese Beschwerlichkeiten sind also Strafen der Sünden; allein sie treffen den Menschen zu einer Zeit, da er bereits gute Gesinnungen hegt, und also

Ganzen zuträglich, oder nicht? — Nun ist es aber offenbar, daß diese Einrichtung eine wohlthätige sowohl, als auch eine nachtheilige Folge hätte. Die wohlthätige wäre, daß alle Menschen, die sich gebessert haben, nun keine weitere Strafen mehr zu befürchten hätten; die nachtheilige wäre, daß die Hoffnung der Strafslosigkeit, die mit der Besserung eintritt, Viele zu desto mehreren Sünden verleiten würde. Wer mag nun sagen, welche von diesen beiden Folgen die andere überwiegt? Wer sieht nicht ein, daß sich kein menschlicher, ja überhaupt kein endlicher Verstand eine entscheidende Beantwortung dieser Frage zutrauen könne?

- c) Endlich ist noch zu bemerken, daß sich in dieser Kant'schen Theorie ein innerer Widerspruch befinde. Die geduldige Ertragung jener Beschwerlichkeiten, die mit der Besserung verknüpft sind, kann nicht als ein überschüssiges Verdienst betrachtet werden, wenn anders, — wie es Kant selbst behauptet — bloß pflichtmäßige Handlungen nie ein überschüssiges Verdienst gewähren. Geduldige Ertragung aller Leiden ist doch für jeden, auch für denjenigen Menschen, der vorher nie gesündigt hatte, Pflicht, um wie viel mehr für den, der sich diese Leiden durch seine Sünden selbst zugezogen hat.

4. Aus allem diesem ersieht man, wie wenig die sich selbst überlassene Vernunft bis auf den heutigen Tag im Stande sey, die Frage von der Vergebung der Sünden auf eine sichere Art zu entscheiden.

S. 104.

Wichtigkeit dieses Zweifels.

Die Unentschiedenheit der Frage von der Vergebung der Sünden hat einen nachtheiligen Einfluß auf unsere Tugend sowohl, als auch auf unsere Glückseligkeit.

1: Wenn es dem Menschen an hinlänglichen Gründen zur Entscheidung über irgend einen Gegenstand fehlt: so pflegt er sich häufig aus bloß subjectiven Gründen, d. h. aus der so eben herrschenden Gemüthsstimmung bei ihm, u. dgl. bald auf die Eine, bald auf die andere Seite hinzu-

neigen. Ist sein Gemüth so eben in einer heitern Stimmung: so beurtheilt er Alles auf eine solche Art, wie es der Sinnlichkeit am Meisten zusagt; es dünkt ihm nun wahrscheinlicher, daß bloße Besserung hinreichend sey. — Wird er wohl gar zu einer Sünde versucht: so ergreift er diese Meinung um so begieriger, und fügt noch den weitem Trugschluß hinzu: daß er, wenn durch Besserung die Strafe getilgt wird, von seiner Sünde gar keinen Schaden habe, wosern er sich nur in Zukunft bessert, und daß er dieß vermögen werde, darüber läßt er sich keinen Zweifel beikommen. Auf diese Vorstellungen entschließt er sich denn zur Sünde. — Im Gegentheile aber, wenn äußere Unglücksfälle, Krankheiten, oder der heranrückende Tod die Seele in eine traurige Stimmung versetzen: kehrt jene Frage wieder, und mit je weniger Gründen er sie zu anderer Zeit bejahend entschieden hat, um desto fürchterlich glaubwürdiger kommt ihm ihre verneinende Entscheidung vor. Die Besserung allein — spricht er nun zu sich selbst — ist vielleicht doch nicht hinreichend; denn sie macht ja das Böse, das ich verübte, nicht ungeschehen. Ich kann in Zukunft immer nicht mehr thun — bei meinen geschwächten Kräften vielleicht nicht einmal so viel — als ich schuldig gewesen wäre, auch wenn ich ehemals nicht gesündigt hätte! Durch meine Sünden habe ich die Majestät Gottes, des Unendlichen, beleidigt; wie dieses ein Verbrechen von unendlicher Größe ist: so dürfte es wohl auch eine Strafe von unendlicher Größe fordern; und wie der Schaden, den ich durch meine Sünden angerichtet habe, in alle Ewigkeit fortwährt: so dürfte auch die Strafe, die meiner wartet, in alle Ewigkeit dauern! — Diese und andere dergleichen schreckliche Gedanken können den Sünder schlechthin in Verzweiflung stürzen. Und ob ich auch eben nicht behaupten will, daß diese nachtheiligen Folgen bei Jedermann in einem gleichen Grade zu befürchten wären, so dürfte doch Niemand ganz sicher seyn, daß er nicht einige derselben an sich erfahren werde. Zur Sicherung seiner eigenen Tugend muß also Jeder eine bestimmte Erklärung über jene Fragen durch Gottes Offenbarung wünschen.

2. Da alle Menschen, wenigstens aus ihrem frühern Zustande, sich gewisser, bald mehr bald minder wichtiger Vergehun-

gen bewußt sind: so kann die Frage, wie es Gott einst mit diesen Vergehungen halten werde, für keines Einzigen Ruhe und Glückseligkeit gleichgültig seyn. Nur ein sehr leichtsinniger Mensch könnte sich gar nicht um diese Frage bekümmern. Dagegen je ernsthafter Jemand ist, je sorgsamer bedacht für sein nicht irdisches bloß, sondern auch jenseitiges und ewig währendes Heil, je wichtiger auch vielleicht die Vergehungen sind, die er in frühern Jahren sich hatte zur Schuld kommen lassen, oder je zarter auch nur sein eigenes Gewissen ist, je näher endlich und immer näher er jenen Augenblick herandrücken sieht, der uns die Pforten der Ewigkeit aufschließt, um desto sehnlicher wird er eine erfreuliche Beantwortung dieser Frage durch Gottes Offenbarung wünschen.

§. 105.

4. Ungewisheit der natürlichen Religion in der Frage vom Ursprunge und dem Zweck des Uebels.

Bei so vielem Guten in dieser Welt, durch dessen Betrachtung das Daseyn eines höchst weisen und höchst gütigen Urhebers derselben die volligste Bestätigung erhält, gibt es auch manche Einrichtungen und Ereignisse in ihr, welche mit Gottes Vollkommenheiten in einem scheinbaren Widerspruche stehen.

Hieher gehören

- a) so viele Schmerzen und Leiden, denen die ganze lebendige Schöpfung, besonders aber
- b) wir Menschen selbst ausgesetzt sind;
- c) der starke Reiz zum Bösen, den wir in unsern Trieben und Neigungen finden, aus dem so viele Verführungen zum Bösen, so viele Unruhe, und
- d) so viele wirkliche Verbrechen und Laster entspringen; in Betreff deren Gott nicht nur den innern Entschluß, sondern auch seine wirkliche Ausführung zuläßt.
- e) Das arge Mißverhältniß, das zwischen Tugend und Glückseligkeit obwaltet. Der Tugendhafte ist oft sehr unglücklich auf Erden, das Schicksal und böse Menschen verfolgen ihn oft in Vereinerung, während das Laster in ungestörtem Glücke fortlebt.

f) Die große Ungleichheit in der Vertheilung der Gelegenheiten zu unserer sittlichen Ausbildung sowohl, als auch zum Genuße der Glücksgüter dieser Welt. —

Unwiderstehlich dringt sich bei der Betrachtung aller dieser Einrichtungen und Ereignisse die Frage auf, woher dieß Alles komme, und wie es sich mit Gottes Vollkommenheiten vereinigen lasse? Dieß nannten wir denn die Frage von dem Ursprunge und dem Zwecke des Uebels, von der ich behaupte, daß sie durch bloße Vernunft nicht bis zur gänzlichen Befriedigung beantwortet werden könne.

§. 106.

Beweis dieser Ungewißheit aus den verschiedenen Verirrungen, auf welche die menschliche Vernunft bei dieser Untersuchung gerathen ist.

Daß die sich selbst überlassene Vernunft die Frage vom Ursprunge und Zwecke des Uebels nicht befriedigend zu beantworten vermöge, beweisen für's Erste schon die mannigfaltigen Verirrungen, auf welche die Weltweisen eben durch das Bestreben, eine genügende Antwort derselben zu finden, gerathen sind.

1. Einige Weltweise, weil sie glaubten, das Daseyn so vieler Uebel lasse sich mit einer unendlichen Macht, Weisheit und Güte gar nicht vereinigen, verirrten sich so weit, daß sie aus diesem Grunde lieber das Daseyn Gottes selbst in Zweifel zogen; oder zwar einen Gott annahmen, aber doch die Entstehung des Weltalls nicht von ihm selbst herleiteten, sondern dasselbe entweder für das Werk einer blinden Naturnothwendigkeit (Fatum), oder (was eigentlich dasselbe mit andern Worten war) für das Werk eines blinden Zufalls, eines ohngefährten Zusammenstoßens gewisser, von Ewigkeit her in Bewegung befindlicher Atome, u. dgl. erklärten.

2. Andere wieder glaubten, die Schwierigkeit nicht anders lösen zu können, als daß sie zwei letzte Grundwesen aller Dinge (zwei Gottheiten) ein gutes und ein böses annahmen, und wie das Gute in der Welt von jenem, so rühre dagegen das Böse in ihr von diesem her. Dieser Meinung waren z. B. die Perser, die Manichäer u. A.

3. Noch Andere nahmen zwar nur einen einzigen, höchst weisen und heiligen Gott an, räumten ihm auch einen Einfluß auf diese Welt ein, jedoch nur so, daß er dieselbe aus einem von Ewigkeit her vorhandenen, von ihm selbst unabhängigen Stoffe (Materie) gebildet habe. Aus der natürlichen Unvollkommenheit dieser Materie, aus ihrer Trägheit, u. dgl. erklärten sie nun die Unvollkommenheiten in dieser Welt. Dieser Meinung waren die besten heidnischen Weltweisen, z. B. die Stoiker, zugethan.

4. Plato stellte zur Erklärung der vielen Leiden, welche der Mensch von seiner frühesten Kindheit an auf Erden auszustehen hat, und zur Erklärung jenes so starken Reizes, der sich zum Bösen in uns offenbaret, die äußerst sonderbare Behauptung auf: wir Alle hätten schon vor diesem Leben irgendwo anders gelebt, hätten gesündigt, und wären um dieser Sünden willen in den gegenwärtigen Leib, gleichsam in einen Kerker zur Strafe eingesperrt worden.

5. Cicero sagt, dieß wäre die Meinung mehrerer alten Weisen gewesen, die auch für ihn etwas Wahres zu haben schien. *Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi sive Vates, sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis Interpretes, qui nos ab aliqua scelera suscepta in vita superiori poenarum luendarum causa esse natos, dixerunt, aliquid vidisse videantur.* (Aug. contra Julianum l. 4. c. 15. und datirt dabei Cic.) Derselbe klagte an einer andern Stelle, die uns gleichfalls Augustinus aufbewahrt hat, die Natur selbst sehr hart an über die wahrhaft stiefmütterliche Behandlung des Menschen, und weiß sie darüber nicht zu rechtfertigen. *Homo non ut a matre, sed ut a noverca natura editus in vitam, corpore nudo et fragili et infirmo, animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines, in quo tamen inesset tamquam obrutus quidam divinus ignis ingenii et mentis.*

6. Noch Andere sahen sich zum Wenigsten genöthigt, die Vorsehung Gottes zu läugnen; und gaben sie auch eine allgemeine zu, so läugneten sie doch die besondere. So

heißt es z. B. selbst bei Cicero in dem Buche de natura deorum: Magna dii curant, parva negligunt.

§. 107.

Beweis dieser Ungewißheit aus jenen Unvollkommenheiten, welche selbst die gelungensten Theodiceen haben.

Nicht alle Weltweisen sind bei Erörterung der Frage vom Ursprunge und Zwecke des Uebels in so grobe Irrthümer verfallen, wie ich jetzt eben angeführt habe. Einige, besonders neuere, denen die Offenbarung selbst hiebei zu einer Leuchte diene, waren glücklicher in ihren Theodiceen, d. h. in ihren Versuchen, Gott des vielen Uebels in der Welt wegen zu rechtfertigen, z. B. Leibniz, Bilfinger, Werdermann, u. A. Daß aber auch die gelungensten dieser Versuche noch keine völlige Befriedigung gewähren, wird sich am Besten zeigen, wenn ich das Gründlichste, was, meiner Meinung nach, vorgebracht worden ist, in einer kurzen Uebersicht mittheile; zugleich aber auch in einer beigefügten Anmerkung nachweise, was diese Rechtfertigungen noch immer zu wünschen übrig lassen.

1. Für's Erste hat man sehr wohl erinnert, daß wir bei keiner einzigen Einrichtung oder Begebenheit in der Welt ihren Zusammenhang mit dem Ganzen vollständig übersehen, und alle ihre Folgen kennen. Daraus ergibt sich denn, daß wir, wenn irgend eine Einrichtung oder Begebenheit uns auch noch so nachtheilig für das Ganze, dabei auch noch so entbehrlich scheinen sollte, gleichwohl nie berechtigt sind, sie wirklich für das, was sie scheint, zu erklären.

2. Doch in Betreff der meisten Einrichtungen und Ereignisse, worüber man klagt, reicht ja selbst unser beschränkter Verstand hin, gewisse Vortheile derselben einzusehen, oder doch sonst etwas zu entdecken, was uns zufrieden mit ihnen machen kann.

a) In Rücksicht der vielen Schmerzen und Leiden, denen die ganze lebendige Schöpfung ausgesetzt ist, läßt sich erinnern:

a) Daß wir die Empfindlichkeit dieser Schmerzen in unserer Einbildung leicht übertreiben dürfen. Ge-

wisse Zuckungen, Convulsionen u. dgl. haben zwar ein sehr fürchterliches Ansehen, aber der Schmerz, den das Geschöpf dabei empfindet, dürfte nur sehr gering seyn.

β) Durchaus allen Schmerz zu vermeiden, wäre nicht einmal möglich, wenn zugleich nicht auch alles Lustgefühl aus der Welt verbannt werden sollte; denn jedes endliche Wesen, wenn es Empfindung hat, muß nebst der Lust zugleich auch Schmerz empfinden, weil Schmerz nichts Anderes ist, als das Gefühl begränzter Lust, und jede Lust eines endlichen Wesens eben darum, weil es nur endlich ist, begrenzt seyn muß. Empfindende Wesen aber mußte Gott schaffen, weil sonst gar keine Glückseligkeit in der Welt Statt finden könnte.

γ) Endlich scheint es, daß alles Schmerzgefühl meistens den Nutzen hat, das Empfindungsvermögen selbst zu erhöhen, und so das leidende Wesen in der Folge auch eines höhern Gefühles der Lust empfänglich zu machen. Aus eigener Erfahrung wissen wir nämlich, daß Schmerzen insgemein die Lebhaftigkeit unsers Bewußtseyns erhöhen, während daß angenehme Gefühle etwas Einschläferndes haben. Diesen Zweck scheinen insonderheit jene Qualen und Martern zu haben, die gewissen Thieren noch in dem Augenblicke ihres Sterbens zugesügt werden, und dieß zwar öfters durch andere Thiere, denen ein eigener Instinct dazu gegeben ist, das Thier, das sie zu ihrer Nahrung verzehren wollen, erst so zu quälen. Es scheint, das Gefühlsvermögen des sterbenden Thieres selbst werde gerade durch diesen letzten Todeskampf gesteigert zu jenem höhern Grade der Vollkommenheit, dessen das Thier auf seiner künftigen Stufe des Daseyns bedarf.

Ich erinnere nur, daß diese Betrachtungen uns zwar wohl darüber beruhigen können, daß Schmerzen überhaupt vorhanden sind; aber sie lassen doch immer den Zweifel übrig, ob auch so große und so viele nöthig waren? —

h) In Rücksicht der Leiden, die der Mensch selbst erfährt, finden, nebst den so eben angeführten Beruhigungsgründen, noch folgende neue Statt:

- a) Gewisse Schmerzen und Leiden sind zur Entwicklung der Geisteskräfte für jeden Menschen nöthig; denn nicht die angenehmen, sondern die schmerzlichen Gefühle sind es, die schon das Kind veranlassen, sich nach der Ursache derselben umzusehen; und die Erfahrung lehrt uns, daß Menschen, die in ihren früheren Lebensjahren manche empfindliche Krankheiten bestanden, geistvoller sind, als andere.
- ß) Die meisten Leiden und Unbequemlichkeiten, denen das menschliche Geschlecht ausgesetzt ist, haben Veranlassungen zu den herrlichsten Erfindungen gegeben, wodurch die Vollkommenheit unseres Zustandes gar sehr erhöht worden ist.
- γ) Leiden sind Veranlassungen zu vielen Tugenden. So sind z. B. die Tugenden der Geduld, der Standhaftigkeit, des Muthes, des Mitleidens, der Wohlthätigkeit, der großmüthigen Vergebung erlittener Unbilden, ohne Leiden gar nicht denkbar.
- δ) Die vielen Leiden dieser Erde ziehen unsern Sinn vom Irdischen ab, und flößen uns die Hoffnung und den gemäßigten Wunsch nach einem andern Leben ein, welches zum Wenigsten den Nutzen hat, daß wir uns bei der Herannahung unseres eigenen, oder des Todes unserer Anverwandten leichter beruhigen können.
- ε) Endlich ist auch ein großer Theil unserer Leiden das Werk unserer eigenen Thorheiten und Laster, und Gott erscheint dabei nicht als bestimmender Grund.

Diese Betrachtungen erklären, warum die Leiden der Menschen zahlreicher sind, als jene der Thiere; allein, daß es so gar viele und so große Leiden seyn müssen, wird immer nicht bewiesen.

- c) In Hinsicht des starken Reizes zum Bösen läßt sich erinnern:

- a) Daß ein gewisser Streit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, oder zwischen Pflicht und Wunsch vorhanden seyn müsse, ist eine nothwendige Folge unserer Beschränktheit.

ß) Auf

- β) Auf der Beschwerlichkeit dieses Streites beruht auch das Verdienstliche unserer Tugend; je größer der Streit, desto verdienstlicher der Sieg.
- γ) Endlich scheint es auch, daß der Mensch selbst zum Theile Schuld daran ist, daß manche seiner sinnlichen Begierden eine so hohe Lebhaftigkeit erstiegen haben.

Auch diese Gründe haben den nämlichen Mangel wie die vorhergehenden.

d) In Rücksicht der vielen Verbrechen, welche Gott zuläßt, kann man erinnern:

α) Was erstlich den innern Entschluß betrifft, so kann Gott diesen nicht verhindern, es sey denn, daß er die Freiheit selbst aufhübe, und mit ihr zugleich auch die Vernunft, mithin auch alle jene höhere Glückseligkeit, deren wir nur als vernünftige Wesen fähig und würdig werden. Da läßt sich denn wohl begreifen, daß der Nachtheil größer als der Vortheil wäre.

β) Was aber die Ausführung des bösen Entschlusses betrifft, so kann Gott diese oft um so eher zulassen, weil sie doch eigentlich nicht mehr das wahre Böse ist, sondern im Gegentheile noch manches Gute veranlassen kann, als:

a) Gerade dadurch, daß den Pasterhaften zuweilen die Ausführung einer bösen That gelingt, zieht er sich eine Bestrafung zu, die um so geeigneter ist, entweder ihn selbst, wenn es noch möglich ist, oder doch Andere durch Abschreckung zu bessern, je deutlicher es nur Jedem einleuchtet, daß diese Strafe eine ganz natürliche Folge seines Verbrechens ist; z. B. wenn der Unmäßige sich eben durch seine Unmäßigkeit eine Krankheit zuzieht, oder der Lügner eben um seiner Lügen willen keinen Glauben mehr findet, u. dgl.

b) Die bösen Handlungen, welche der Eine verübt, geben so manchen Andern Gelegenheit zur Uebung guter Thaten, z. B. zur Geduld, zur Vergebung, zur Entgeltung des Bösen mit Gutem u. s. w.

c) Endlich entspringen wohl auch manche zufällige Vortheile aus bösen Handlungen, indem Gott das

jenige, was böse beabsichtigt war, ganz gegen die Absicht des Unternehmers zu einem guten Zwecke leitet. Dieß sehen wir freilich in manchen, aber nicht in allen, nicht einmal in den mehresten Fällen; und so fühlen wir uns immer noch versucht zu der Klage, warum Gott des Bösen so gar viel zulasse?

e) In Rücksicht des Mißverhältnisses zwischen der Tugend und Glückseligkeit ist zu bemerken, daß es

a) noch nicht entschieden sey, ob der Zusammenhang des Ganzen auch erlaube, daß schon hier auf Erden eine hinreichende Belohnung alles Guten, und eine hinreichende Bestrafung alles Bösen eintrete. Vielmehr scheint es gewisse Fälle zu geben, wo eine hinlängliche Entgeltung in diesem Leben schlechterdings unmöglich ist.

ß) Wenn eine solche Welteinrichtung, bei der die Entgeltung einer Handlung noch in diesem Leben eintritt, auch nicht an sich unmöglich wäre: so dürfte vielleicht doch eine andere, bei der es Gott freigestellt ist, ob er in diesem oder in jenem Leben entgelte, wichtige Vorzüge vor der ersteren haben. Wenn sich Gott die Regel vorschreibt, Jedem schon auf Erden gleich zu entgelten: so wird er eben hiedurch in seinen Einrichtungen und in der Regierung unsers Schicksals beschränkt, darf dann so manche Anstalten, die in anderer Rücksicht vielleicht sehr große Vortheile hätten, nicht treffen, weil sie mit dieser Regel im Widerspruche ständen.

γ) Der Nutzen, den ein genaues Verhältniß zwischen der Tugend und Glückseligkeit schon hier auf Erden dadurch gewähren würde, daß es uns von der Gerechtigkeit Gottes recht augenscheinlich überzeugen würde, kann wohl auch dadurch erreicht werden, daß Gott nur einige Male recht sichtbar lohnt oder straft, in einer Offenbarung aber erklärt, daß erst das andere Leben das eigentliche Land der Vergeltung seyn werde.

δ) Würden wir finden, daß schon hier auf der Erde eine hinlängliche Vergeltung eintrete; so würde Einer der

stärksten Gründe für den Glauben an Unsterblichkeit wegfallen.

- e) Wir würden uns endlich erlauben, den sittlichen Werth eines Jeden bloß nach dem Glücke, dessen er genießt, zu messen. Wenn wir dagegen uns jetzt bewogen fühlen, den sittlichen Charakter eines Menschen auszuforschen: so sind wir genöthigt, Betrachtungen und Schlüsse ganz anderer Art anzustellen, Untersuchungen, die uns zwar ungleich mehr Mühe verursachen, aber auch viel belohnender für uns sind, weil wir uns mit der Natur unseres eigenen Herzens, mit dem inneren Wesen der Tugend sowohl als des Lasters, mit dem Zusammenhange, der zwischen diesen und jenen einzelnen Tugenden und Lastern obwaltet, bekannt machen müssen.

So wahr auch dieß Alles ist, so wenig reicher es doch zu unserer völligen Beruhigung hin, weil es nicht zeigt, daß und warum jenes Mißverhältniß zwischen der Tugend und Glückseligkeit gerade so gar groß seyn müsse, als wir es antreffen.

- f) Was endlich die Vernunft zur Rechtfertigung Gottes wegen der ungleichen Vertheilung der Gelegenheiten zu unserer sittlichen Ausbildung sowohl, als zum Genuße der Glückseligkeit vorbringen kann, wurde schon S. 77. Nr. 7. angeführt.

Auch gegen diese Gründe gilt die schon mehrmals gemachte Bemerkung; und so ergibt sich denn aus Allem, daß die sich selbst überlassene Vernunft die Frage vom Ursprunge und dem Zwecke des vielen Uebels auf Erden nicht so befriedigend beantworten könne, daß es nicht sehr erwünscht wäre, eine Offenbarung möchte uns hierüber noch ein Mehreres sagen.

S. 108.

Noch einige Zweifel in der natürlichen Dogmatik.

Nebst den bisher erwähnten Zweifeln in der Dogmatik der natürlichen Religion gibt es noch einige andere, für den gebildeten Menschen gar nicht unwichtige Fragen, über welche die bloße Vernunft nicht wohl entscheiden kann, so daß wir

eine nähere Erklärung Gottes darüber äußerst erwünschtlich finden müssen. Ich will sie nur kurz berühren.

1. Ob unsere Bittgebete bei Gott Erhörung finden; ob insbesondere auch

2. Fürbitten, die wir für das Wohl Anderer zu seinem Throne emporsenden, von ihm berücksichtigt werden können? — Wie mächtig drängt uns nicht das Herz, bei gewissen Anlässen, in eigenen Leibes- und Seelennöthen sowohl, als bei dem Unglücke unserer Freunde zu Gott um Hülfe zu rufen! und dennoch können wir dieß vernünftiger Weise nicht thun, wenn wir nicht die Erhörbarkeit solcher Gebete voraussetzen. Aber ohne daß Gott sich hierüber selbst erklärt hat, muß uns diese Voraussetzung nicht nur sehr ungewiß, sondern sie kann uns beinahe kühn erscheinen. Oder wer sind wir, um zu glauben, daß Gott um unserer Bitten willen Veränderungen im Weltlaufe vornehmen werde? —

3. Ob es außer uns Menschen gewisse vernünftige Wesen in Gottes Schöpfung gäbe, ob und in welcher Verbindung sie etwa mit unserem Geschlechte stehen? Daß es vernünftige Wesen auch außer uns Menschen in Gottes Schöpfung gäbe, ist zwar auch ohne alle Offenbarung sehr wahrscheinlich: aber um desto unbeantwortlicher, ob sie mit uns in einer gewissen Verbindung stehen? Und dennoch wie wichtig für jeden edleren Menschen, den es unendlich freuen und erheben würde, wenn er es wüßte, daß ihn auch höhere Geister einer Aufmerksamkeit würdigen, der sich dem wohlthätigen Einflusse derselben so gerne hingeben wollte, wenn er erst wüßte, daß ein solcher Statt findet!

4. In welchem Zustande unsere Seele in jenem andern Leben fort dauern werde? Von welcher Art die Belohnungen sowohl als auch die Strafen der andern Welt seyn werden? Ob wir gleich in dem Augenblicke, da wir aus diesem Leben austreten, ein anderes anfangen, oder ob es einen gewissen vielleicht Jahrhunderte dauernden Seelenschlaf gebe? Ob wir mit einem neuen Leibe bekleidet werden? Ob wir auch dort noch in Verbindung mit andern Wesen stehen, und thätig seyn werden? Ob wir stets fortschreiten werden in unserer Vollkommenheit? Ob wir die Unfrigen dort wieder

sehen werden? Ob Jene, die uns bereits vorangegangen sind, fortwährend noch in einer Verbindung mit uns stehen? Kunde von unserm Befinden erhalten? auf uns wohl gar noch einzuwirken vermögen? u. s. w. Dieß Alles sind Fragen, bei deren versuchter Beantwortung wir, selbst wenn ein fortgesetztes Nachdenken uns der Gründe mehrere kennen lehrt, als wir uns Anfangs nur als möglich vorgestellt hätten, immer doch schmerzlich fühlen, hier mangle uns die sonst überall so willkommene Bestätigung unserer Schlüsse durch die Erfahrung. Und gleichwohl, wie viel würde es zu unserer Beruhigung, zur Minderung unserer Furcht vor dem Tode, zu unserem Troste beim Absterben geliebter Anverwandten, zur Erhöhung des Eifers, mit dem wir an unserer sittlichen Vervollkommenung auf Erden arbeiten, beitragen können, wenn wir bestimmte Antwort auf alle diese Fragen aus Gottes Munde erhielten!

5. Wird dieses Menschengeschlecht, zu dem wir als Glieder gehören, von Zeit zu Zeit in der Vollkommenheit fortschreiten, oder wird es dagegen stets auf derselben Stufe stehen bleiben, oder wohl gar je länger, je mehr sich verschlimmern? Keinem, der um das Wohl seiner Brüder besorgt ist, d. h. Keinem, der wahren Adel der Seele besitzt, kann diese Frage gleichgültig seyn. Ohne Offenbarung aber, bloß aus demjenigen, was die Geschichte uns hierüber sagt, oder aus bloßen Vernunftgründen können wir nie mit völliger Gewißheit über sie entscheiden.

§. 109.

In ihrer Ethik ist die natürliche Religion vergleichungsweise noch am Vollkommensten.

Weit vollkommener, als in ihrer Dogmatik, ist die natürliche Religion in ihrem praktischen Theile, besonders in ihrer Pflichtenlehre oder Ethik; hier nämlich gibt es viel weniger Zweifel und viel mehr Vollständigkeit. Denn

1. so widersprechend auch oft die Meinungen der Menschen über bloß theoretische Fragen sind, so übereinstimmend sind sie fast durchgängig, wenn es sich um die Beantwortung

einer praktischen Frage, ob diese oder jene Handlungsweise recht, billig und gut sey, um die Entscheidung eines sittlichen Gesetzes handelt. Bei allen Völkern und zu allen Zeiten hat man beinahe dieselben unveränderlichen Begriffe vom Inhalte des Sittengesetzes. Allenthalben erklärt man die Unzucht, den Diebstahl, die Lüge, den Meib, die Rachsucht für ~~unrecht~~; allenthalben dagegen lobt man die Mäßigkeit, die Keuschheit, die Gerechtigkeit, die Wohlthätigkeit, die Nächstenliebe, die Wahrhaftigkeit, die Treue u. s. w. Aus dieser großen Uebereinstimmung läßt sich der Schluß ziehen, daß der menschliche Verstand mit einer sehr hohen Gewißheit ~~erkennt~~, welche Handlungsweisen dem Wohle des Ganzen ~~zutraglich~~ oder nachtheilig, und also pflichtmäßig oder unerlaubt sind.

2. Daß er sie aber auch beinahe vollständig erkenne, d. h. daß es kaum viele andere Handlungsweisen von einer wirklichen Gemeinnützigkeit gebe, deren Verbindlichkeit der menschliche Verstand gleichwohl nicht anerkennen sollte, schliesse ich so. Würde es mehrere gemeinnützige Handlungsweisen geben, deren Gemeinnützigkeit gleichwohl die menschliche Vernunft nicht erkennt: so müßte es doch gewiß das erste und wichtigste Geschäft einer Offenbarung seyn, uns mit diesen Handlungsweisen bekannt zu machen, und sie uns als Gebote aufzustellen. Nun finden wir aber in allen Religionen auf Erden, die hier und da für geoffenbaret gelten, beinahe nur eben dieselben Gesetze, die schon die bloße Vernunft erkennt. Selbst auf den Fall also, daß Eine oder mehrere Religionen wirkliche göttliche Offenbarungen sind, bleibt es doch wahr, daß die natürliche Religion in ihrer Pflichtenlehre fast eben die Vollständigkeit habe, wie eine Offenbarung.

Anmerkung. Können wir wohl umhin, bei dieser Gelegenheit die Weisheit Gottes zu bewundern, die sich in dieser Einrichtung unseres Verstandes und in dieser Leitung unserer Begriffe kund gibt? In Allem dem, was unser gesetzmäßiges Verhalten, was unser Thun oder Lassen anlangt, d. h. in dem, was uns zu wissen am Allernöthigsten ist, erkennen wir die Wahrheit mit vieler Uebereinstimmung und Vollständigkeit, und nur in Dingen, die uns viel weniger zu wissen nöthig sind, weichen unsere Urtheile häufig theils von einander, theils von der Wahrheit selbst ab.

§. 110.

Doch könnte uns eine Offenbarung auch in der Pflichtenlehre wichtige Dienste leisten.

Die oben gerühmte Vollkommenheit der natürlichen Ethik dürfen wir gleichwohl nicht übertreiben. Es gibt doch immer noch

1. einige Pflichten, über welche die sich selbst überlassene Vernunft wirklich mit keiner völligen Gewissheit zu entscheiden vermag, weil ihre Gründe etwas verborgener liegen. Dergleichen sind z. B.

- a) die Art und Weise, wie Gott am zweckmäßigsten von uns verehrt werden solle? Da die Vernunft so wenig vermag, sich einen deutlichen Begriff von Gottes Eigenschaften zu bilden: so ist es ihr auch schwer zu bestimmen, welche Verehrungsweise Gottes in aller Rücksicht die zweckmäßigste sey.
- b) Ob und in welchen Fällen Jemand verbunden seyn könne, für das Wohl Anderer sogar sein Leben hinzugeben?
- c) Ob und in welchen Fällen es ein Recht gebe, Andere selbst ihres Lebens zu berauben! — Wie sehr haben nicht die größten Weltweisen über diese beiden Fragen gestritten! Gleichwohl sind Zweifel über unsere Pflichten immer sehr gefährlich; denn wenn es, leider! eine tägliche Erfahrung lehrt, daß wir uns Uebertretungen unserer Pflichten zur Schuld kommen lassen, selbst dort, wo das Gewissen mit aller Bestimmtheit spricht: um wie viel weniger werden wir uns entschließen, eine Verbindlichkeit zu erfüllen, welche uns zweifelhaft ist!

2. Ferner ist es bekannt, daß wir in Stunden der Versuchung zuweilen selbst an solchen Verbindlichkeiten zu zweifeln anfangen, die wir bei ruhiger Ueberlegung sehr deutlich erkennen, und die auf sehr sichern Gründen beruhen. Welch ein Vortheil also für unsere Tugend, wenn eine Offenbarung diesen Zweifeln der Leidenschaft dadurch ein Ende machte, daß sie mit lauter Stimme uns zuriefe, es sey die göttliche Entscheidung selbst, die dieses fordert!

3. Dadurch, daß eine Offenbarung uns unsere sämtlichen Pflichten als Gebote Gottes aufstellt, könnte sie nebst dem so eben erwähnten Vortheile der größern Gewißheit, auch noch den zweiten höchst wichtigen Vortheil erreichen, daß wir die stärksten Beweggründe zur Erfüllung dieser Pflichten erhielten, wenn die Erfüllung derselben als eine Handlung, die uns das Wohlgefallen, und jede Uebertretung als eine That, die uns das Mißfallen und die Strafe Gottes zuziehen muß, dargestellt würde.

4. Endlich dürfte eine Offenbarung selbst einige neue der bloßen Vernunft gar nicht erkennbare Pflichten und Sittenvorschriften aufstellen können. Denn da wir Menschen nicht alle unsere Verhältnisse kennen, auch bei Weitem nicht alle Folgen unserer Handlungen zu überschauen vermögen: so kann es gar wohl seyn, daß gewisse Handlungsweisen das allgemeine Beste befördern würden, ohne daß wir es eben so deutlich einsehen. Wenn nun dieß wirklich der Fall seyn sollte: so würden wir offenbar weit glücklicher seyn in dem Besitze einer Offenbarung, als wir es ohne sie sind, weil diese mehreren Pflichten, die sie uns auflegt, so beschränkend sie auch unserer Sinnlichkeit erscheinen, dennoch das Wohl der menschlichen Gesellschaft sehr erhöhen würden, wodurch denn am Ende auch unser eigenes gewönne.

§. 111.

Unzulänglichkeit der natürlichen Asketik oder Tugendmittellehre.

1. Schon viel mangelhafter als in der Ethik ist die natürliche Religion in ihrer Asketik oder Tugendmittellehre. Die Asketik begreift nämlich denjenigen Theil unserer Pflichten, die uns nur mittelbarer Weise, nur um uns die Erfüllung unserer übrigen Pflichten zu sichern und zu erleichtern, obliegen. Daß nun die Ethik der natürlichen Religion eine so große Vollständigkeit besitzt, rührt eigentlich daher, weil ihre Sätze größtentheils auf solchen Verhältnissen beruhen, welche leicht in die Sinne fallen, daß nämlich diese oder jene Handlungsart, wenn sie erst allgemein angenommen würde, das Wohl des Ganzen stören oder befördern müßte,

fällt meistens deutlich genug in die Augen. Die Pflichten dagegen, welche die Tugendmittellehre aufstellt, beruhen auf Wahrheiten, die ihrer Natur nach schon nicht so leicht in die Augen fallen können, auf so manchen zum Theile sehr feinen psychologischen Bemerkungen u. dgl. Nothwendig muß also die natürliche Asketik viel unsicherer und unvollständiger seyn als die natürliche Ethik.

Anmerkung. Vorhin (§. 110.) bewies ich die Vollständigkeit der natürlichen Ethik daraus, weil auch alle positiven Religionen, die es auf Erden gibt, beinahe nicht mehrere Pflichten, als jene, aufstellen. Wenn es einem Verehrer der natürlichen Religion einfallen sollte, auf eben die Art beweisen zu wollen, daß auch die natürliche Asketik vollständig sey: so würde er sehen, daß dieser Beweis hier nicht wohl angehe; denn in der That finden wir bei den verschiedenen positiven Religionen, z. B. im Christenthume, eine beträchtliche Anzahl von Tugendmitteln aufgestellt, von denen die natürliche Religion nichts weiß.

2. Um nun auch einige einzelne Tugendmittel anzugeben, in denen die natürliche Religion sehr mangelhaft ist, will ich nur folgende erwähnen:

- a) Eine recht zweckmäßig eingerichtete Gottesverehrung könnte ohne Zweifel auch ein sehr wichtiges Tugendmittel werden. — Aber wir haben schon angemerkt, daß die bloße sich selbst überlassene Vernunft sehr wenig zu bestimmen vermöge, wie diese beschaffen seyn müßte.
- b) Ob tugendhafte Menschen, die ihren Lebenswandel bereits vollendet haben, oder andere höhere und vollkommenere Geister durch unsere Anrufung auf eine wirksame Art aufgefordert werden können, uns bei unseren sittlichen Angelegenheiten beizustehen, darüber kann die sich selbst überlassene Vernunft abermals nicht entscheiden.
- c) Eines der wichtigsten Beförderungsmittel der Tugend ist wohl der frohe Muth, mit dem wir das Geschäft der Besserung anfangen sollen. Der natürlichen Asketik aber mangelt es sehr an einem Mittel, uns diesen frohen Muth, diese Hoffnung eines gesegneten Erfolges besonders dann zu geben, wenn es sich um die Ablegung einer verjährten bösen Gewohnheit handelt; denn wer den Vorsatz der Besserung schon unzählige Male gefaßt, ihn aber eben

so oft wieder gebrochen hat: mit welchem Vertrauen zu sich selbst kann er hoffen, daß jener neue Vorsatz, den er jetzt faßt, der eben nicht stärker, eben nicht lebhafter scheint, als alle vorhergehenden waren, dem aber eine noch immer älter gewordene, noch immer hartnäckigere Gewohnheit entgegensteht, von einem glücklicheren Erfolge seyn werde? Hofft er dieß aber nicht: so kann er auch mit keinem frohen Muthe an seine Besserung gehen; und sie muß eben deshalb schon mißlingen. Da nun die Anzahl der Menschen, die irgend eine üble Gewohnheit an sich haben, leider! nur allzugroß ist, und da Niemand wissen kann, ob er nicht einst sich selbst noch unter dieser Classe von Menschen befinden werde: so erhellet hieraus die Wichtigkeit dieses Mangels. Die göttliche Offenbarung hilft diesem Mangel durch ihre Lehre von Gottes Gnade ab, in der es heißt, daß sich der Allmächtige in der Auspendung seiner Gnaden nicht eben nach unserer bisherigen Benützung der schon empfangenen Wohlthaten richte; daß er daher auch selbst demjenigen, der seine bisherigen Gnaden sehr schlecht benützt hat, öfters sehr große neue Gnaden schenke; daß eben jenes besonders lebhafteste Gefühl unserer eigenen Ohnmacht, das in uns entsteht, schon eine Wirkung der göttlichen Gnade sey, die uns noch weiterer Mittheilungen empfänglich macht, und sie erwarten läßt, weil es heißt: daß Gott stark sey in den Schwachen, d. h. in denjenigen, die ihre Ohnmacht erkennen, und alles Gute, das in ihnen zu Stande kommen soll, nicht sich, sondern nur Gott zuschreiben bereit sind; u. s. w.

d) Sehr ohnmächtig zeigt sich auch die natürliche Aesthetik, wenn es sich handelt um Mittel, wie wir die wichtigen Pflichten der Feindesliebe, der großmüthigen Vergeltung erlittener Unbilden, und mehrere andere dergleichen schwere Pflichten uns erleichtern sollen. U. s. w.

3. Endlich, wenn es auch keine bemerkbaren oder von uns selbst empfundene Mängel in der natürlichen Aesthetik gäbe: so würde es doch immer möglich seyn, daß eine Offenbarung uns neue, der Vernunft nicht erreichbare,

von ihr nicht einmal geahnete Mittel zur Tugend lehre; und schon deshalb bestände die Pflicht, uns umzusehen, ob eine solche göttliche Offenbarung für uns nicht wirklich da sey?

Zweite Abtheilung.

Nothwendigkeit einer Offenbarung in Rücksicht auf das menschliche Geschlecht im Ganzen.

I.

Aus der Geschichte der Irrthümer, in welche nicht nur die große Menge der Menschen, sondern auch die Gelehrten zu allen Zeiten verfallen sind.

§. 112.

Uebersicht dieses Beweises.

So viele Mängel die natürliche Religion selbst in der vollkommensten Gestalt hat, in der wir sie bisher betrachteten; so ist doch die Ansicht, die sich die einzelnen Glieder des menschlichen Geschlechtes von ihr gebildet hatten, fast immer noch viel unvollkommener gewesen. Nehmen wir die Bekenner des Judenthums und Christenthums aus, so haben die meisten übrigen Menschen bald diesen, bald jenen der oben aufgestellten wichtigen Lehrsätze der natürlichen Religion verkannt, und noch viel häufiger ihren Glauben bald durch diese, bald jene irrigen Zusätze verunreiniget. Die Geschichte beweiset dieß auf das Deutlichste, indem sie zeigt, daß es kein Volk auf Erden gegeben habe, das nicht gewissen sehr groben die Religion betreffenden Irrthümer gehulbiget hätte, daß ferner selbst die größten Gelehrten älterer sowohl als neuerer Zeit nie völlig frei von solchen Irrthümern geblieben seyen. Ich will dieses Alles in den gleich folgenden Paragraphen mehr durch einige einzelne Beispiele, als durch eine vollständige Aufzählung beweisen. Auch so noch wird sich zeigen, daß das Bedürfniß einer Offenbarung, das ich so eben

selbst für den gebildetsten Theil der Menschheit dargethan habe, in einem noch ungleich höheren Grade für unser Geschlecht, wieweil wir es als ein Ganzes betrachten wollen, vorhanden sey, indem dasselbe, bloß seinen eigenen Einsichten überlassen, so wenig im Stande ist, auch nur die wichtigsten Wahrheiten der natürlichen Religion in einer gewissen Vollständigkeit und Reinheit aufzufassen.

Anmerkung. Es könnte vielleicht Jemanden scheinen, als stände meine gegenwärtige Behauptung, daß fast kein einziger Mensch die Lehrsätze der natürlichen Religion vollständig aufgefaßt habe, im Widerspruche mit einer vorigen, zu Folge der ich nur solche Meinungen als sichere Lehrsätze der natürlichen Religion der Menschheit angesehen wissen wollte, die fast von Allen anerkannt werden. Um durch diesen scheinbaren Widerspruch nicht irre gemacht zu werden, braucht man bloß zu bemerken, daß ich zur Aufstellung eines sichern Lehrsatzes in der natürlichen Religion des menschlichen Geschlechtes, nicht eben eine vollkommen, sondern nur eine beinahe allgemeine Uebereinstimmung aller Menschen verlange. Da kann es also bei einer jeden Lehre noch einige einzelne Menschen geben, die ihr nicht zugethan sind; und eben so kann jeder einzelne Mensch noch einige besondere Irrthümer hegen, die aber eben deshalb, weil sie bei einem Jeden von einem andern Inhalte sind, zu keinen Glaubensmeinungen der natürlichen Religion des Menschengeschlechtes erhoben werden können.

§. 113.

1. Irrthümer einiger Weltweisen, wodurch die ganze natürliche Religion auf einmal umgestoßen, oder doch schwankend gemacht wird.

1. Es wurde schon oben (§. 10. Nr. 3.) erinnert, daß mehrere nicht nur alte, sondern auch neuere Weltweisen es sich zu einem eigenen Geschäft gemacht hätten, die Gewißheit aller menschlichen Erkenntnisse zu zerstören. Eben darum wollten sie auch keine der wichtigen Wahrheiten, welche die natürliche Religion enthält, für sicher gelten lassen.

Von dieser Secte war unter den Alten Arkesilaus, der Stifter der neueren Akademie Karneades, Klitomachus; besonders berühmt aber machte sich Pyrrhon,

dessen Lehren Sertus Empirikus in einem sehr ausführlichen Werke zusammenstellte. Unter den neuern Skeptikern war Einer der berühmtesten Peter Bayle (Professor zu Rotterdam, der 1706, die Feder in der Hand, starb). In seinem *Dictionnaire critique* trug er hin und wieder den äußersten Skepticismus vor, und behauptete z. B., man könne das Daseyn Gottes nicht mit Gewißheit darthun, sondern man müsse es bloß auf den Ausspruch der Bibel glauben. Auch Peter Brown, ein Engländer, gerieth durch den Satz, daß alle unsere Erkenntniß von Gott und übersinnlichen Dingen nur analogisch wären, auf die Meinung, daß diese Kenntnisse keine Gewißheit hätten. Arthur Aschley Sykes trug unter dem Namen Eugenius Philalethes gleichfalls verschiedene skeptische Meinungen vor, und stellte unter andern die sehr gefährliche Behauptung auf, daß man für keinen Irrthum verantwortlich seyn könne. Einer der scharffsinnigsten war David Hume, der sich in seinen Gesprächen über die natürliche Religion, in seinem Versuche über die Wunder und in anderen Schriften bemühte, allen Glauben an Gott, an Unsterblichkeit und Offenbarung zu vernichten.

Welch einen verderblichen Einfluß dieses System des Skepticismus, wenn es ja den Namen eines Systems verdient, auf die Tugend und Glückseligkeit seiner Anhänger äußern mußte, läßt sich von selbst erachten.

§. 114.

2. Irrthümer der sich überlassenen Menschen in Hinsicht auf Gott.

1. Mag auch nach einer Meinung, welche selbst die Geschichte bestätigt, der erste Glaube der Menschen Monothetismus gewesen seyn: so hat sich doch Polytheismus oder Vielgötterei sehr zeitig eingefunden, und war bis auf Christi Zeiten bei allen Völkern der Erde, mit Ausnahme des einzigen gar nicht zahlreichen Volkes der Israeliten, herrschender Glaube gewesen. Ja selbst noch heut zu Tage herrscht, wenn wir die Christen, Juden und Mahomedaner ausnehmen, bei allen übrigen Völkern der Erde Polytheismus. Und nicht

genug, daß man an mehrere Gottheiten glaubte, wie äußerst unwürdig sind die Begriffe, die man sich von diesen Gottheiten theils ehemals bildete, theils auch noch heut zu Tage bildet.

Die Perser glaubten, wie schon erwähnt wurde, daß es nebst einem guten Gotte, auch einen bösen gebe, der sein einziges Wohlgefallen nur an der Ausübung des Bösen finde. Die weisen Aegyptier konnten selbst Hunden und Katzen, Krokodillen, und andern dergleichen Thieren göttliche Ehre erweisen. Die Syrier hatten noch zu Alexanders des Großen Zeiten eine so kindische Vorstellung von ihren Göttern, daß sie die Statue des Apollo in Ketten legten, damit er nicht etwa zu Alexander übergehe. (Curtius Rufus l. 4. c. 3.) Bei eben dieser Gelegenheit erneuerten sie auch die lange schon unterlassene Gewohnheit der Menschenopfer. Dergleichen Menschenopfer zur Ehre der Götter waren auch bei den Griechen, Römern, Galliern und Germanen nicht ungewöhnlich. Noch gewöhnlicher aber war es, die Götter durch allerlei Ausschweifungen zu verehren. Wie verführerisch zur Wollust war nicht die ganze Götterlehre der Griechen und Römer! Ihren verderblichen Einfluß auf die Sitten erkannte selbst Terentius, wenn er (Eunuch. Act. 3. Sc. 5.) einen Jüngling schildert, der sich durch Jupiters Vorbild zu einer Schandthat ermuntert. Und Seneca schreibt (de brevitate vitae cap. 6.): Quid aliud est, vitia nostra incendere, quam auctores illis inscribere deos, et dare morbo exempla divinitatis, excusatam licentiam? Der weise Plato wollte aus diesem Grunde den Homer, Hesiod und andere dergleichen Dichter aus seiner idealischen Republik gänzlich verbannt wissen.

2. Aber auch selbst die weisesten Männer erhoben sich zu keinem ganz richtigen Begriffe von Gott. Parmenides, der Stifter der eleatischen Schule, sein Schüler Zeno und alle Weltweisen aus dieser Schule lehrten den Pantheismus, d. h. sie behaupteten, daß es nur eine einzige Substanz, nämlich die Gottheit, gebe, alles Uebrige sey nur Schein. Auch Plato drückte sich (de leg.) auf eine so sonderbare Weise über das höchste Wesen aus, daß man am Ende fast meinen muß, sein höchster Gott sey die Welt

selbst gewesen. — Merkwürdig ist auch der Eingang, den Cicero zu seinem bekannten Werke *de natura deorum*, macht: Die meisten Philosophen behaupten (schreibt er), es gäbe Götter, Protagoras zweifelt daran. Diagoras von Miletus und Andere behaupteten, es gebe keine. Diejenigen ferner, welche sie annahmen, sind über ihre Gestalt, ihren Aufenthaltsort, und, was das Wichtigste ist, ob sie auch wirksam oder unwirksam sind, verschiedener Meinung. Unter so vielen einander widersprechenden Meinungen ist es gar wohl möglich, daß keine die wahre sey. Doch wer auch glauben sollte, etwas Gewisses über diesen Gegenstand zu haben, den wird die große Verschiedenheit der gelehrtesten Männer alsbald zu Zweifeln bringen! —

3. Daß selbst die besten heidnischen Philosophen Gott nicht als Schöpfer, sondern nur als Weltbildner annahmen, wurde schon erinnert, wie ich denn auch schon einige andere hieher gehörige Irrthümer gelegenheitlich berührte. Unter den neuern Weltweisen machte besonders Benedikt Spinoza, der ein geborner Jude, von seinen eigenen Glaubensgenossen ausgeschlossen, zu Amsterdam als Privatmann lebte, und 1677 starb, sich durch eine scheinbare noch viel consequenteren Darstellung des pantheistischen Systems, als alle früheren waren, sehr merkwürdig; und der französische Graf von Boulainvilliers suchte dieses System unter dem Scheine, als ob er es widerlegte, nur weiter auszubreiten. Auch der Irländer Johann Toland huldigte demselben. Ein Gleiches gilt von dem deutschen Gelehrten Joseph Edelmann; und was die neuesten Weltweisen in Deutschland, Schelling und seine Anhänger, lehren, ist ebenfalls nur eine Art Pantheismus. Julian Offroy de la Mettrie, französischer Arzt, Mitglied der Gesellschaft der Wissenschaften zu Berlin, schien gleichfalls das Daseyn Gottes zu läugnen, da er den größten Materialismus vortrug. Der Verfasser des *Système de la nature* läugnet das Daseyn Gottes geradezu. Der französische Gelehrte Robinet dehnte die Unbegreiflichkeit Gottes so weit aus, daß er dem menschlichen Verstande alles Recht absprach, irgend etwas Positives über Gott auszusagen, weil zwischen den Attributen Gottes und den Kräften und Fähigkeiten der Geschöpfe gar

keine Analogie Statt finde. Man könnte daher z. B. nicht einmal sagen, daß Gott ein vernünftiges, heiliges, gütiges Wesen sey, und eben so wenig auch das Gegentheil.

§. 115.

3. In Ansehung des Menschen.

1. Eine gewisse Fortdauer nach dem Tode glaubten zwar fast alle Völker, allein die Begriffe, welche sie sich von unserem Zustande in jenem andern Leben und von den Freuden des Tugendhaften daselbst gebildet hatten, waren sehr falsch und zweckwidrig. So träumten sie sich in dem anderen Leben meistens eine Seligkeit, die in ununterbrochenem Genusse der ausschweifendsten sinnlichen Lüste bestehen würde, eine Vorstellung, welche den ohnehin zu großen Werth, den der Mensch sinnlichen Freuden beilegt, noch mehr erhöhen und nach dem Genusse derselben um so begieriger machen mußte. Diese verderbliche Meinung nahm denn auch Mahomed in sein Glaubenssystem auf. Wie thöricht war ferner nicht die Fabel vom Lethe, der den Verstorbenen die Rück Erinnerung an dieses Leben raubt. u. m. A.

2. Die Weltweisen verfehlten es häufig darin, daß sie die Fortdauer der menschlichen Seele nicht nur als etwas durch bloße Vernunft nicht streng Erweisliches ausgaben, sondern geradezu verwarfen. Dieß thaten z. B. in älterer Zeit die Epikuräer, in neuerer Zeit die Materialisten, u. A. Selbst der gelehrte Aristoteles gab nur eine Fortdauer der menschlichen Seele ohne Bewußtseyn und Vorstellungen, oder wenigstens ohne Rück Erinnerung zu. Auch der berühmte Wieland in dem letzten seiner Werke, Euthanasia betitelt, nimmt eine Fortdauer unserer Seele, und dieß zwar in einem bewußten und empfindenden Zustande an; läugnet aber gleichwohl die Rück Erinnerung, welches am Ende fast eben so viel ist, als ob er die Unsterblichkeit selbst läugnete; denn wenn ich fortbauere, ohne zu wissen, daß ich derselbe bin: so ist es eben so viel, als ob ich aufgehört hätte, zu seyn, und ein Anderer wäre an meine Stelle getreten.

3. Auch der Begriff, den die heidnischen Weisen von unserem gegenwärtigen Zustande gaben, war nicht sehr tröstlich

tröstlich und zweckmäßig. Theognis, Verfasser der *Gnomēn*, sagt (v. 425—428): Das Beste für den Bewohner der Erde ist wohl, niemals geboren zu seyn, die Strahlen der eilenden Sonne niemals gesehen zu haben; ist man aber geboren, auf's Baldigste zu gehen durch Pluto's Pforten, und bedeckt zu liegen mit vieler Erde! — Plato schilderte, wie ich schon bemerkte, unsern gegenwärtigen Zustand auf Erden als einen Zustand der Strafe, den Leib als einen Kerker, in welchem die Seele zur Abbüßung gewisser Sünden, die sie in einem andern Leben begangen, verbannt worden wäre.

§. 116.

4. In Hinsicht auf die Moral.

1. Beim Volke.

Es gibt gewisse Verbrechen, die nicht nur von einzelnen Menschen, sondern von ganzen Völkerschaften mit einer so großen Allgemeinheit begangen worden sind, daß man vermuthen muß, ihr sittliches Gefühl sey in Beziehung auf diese Fehler so abgestumpft gewesen, daß sie das Sündhafte derselben nicht erkannten, weil es sonst nicht zu begreifen wäre, wie man sich diese Vergehungen so allgemein hätte zur Schuld kommen lassen. Das ist vornehmlich dann der Fall, wenn es Verbrechen sind, die an sich selbst eben von keinem besondern Reize sind, Verbrechen, von deren Begehung sich die menschliche Natur in ihrem gewöhnlichen Zustande vielmehr entsetzt, oder, wenn wir bemerken, daß man die Ausübung dieser Handlungen sogar für etwas Verdienstliches, für eine eigene Verehrungsweise der Götter angesehen habe. Hieher gehören so manche schändliche Ausschweifungen, die bei so vielen Völkern als eigentlicher Gottesdienst vollzogen wurden, besonders die Menschenopfer, die wir bei allen Völkern zu gewissen Zeiten antreffen. Eltern sogar bringen ihre Kinder zum Opfer! Setzt dieß nicht, nebst unrichtigen Begriffen von Gott, auch sehr unrichtige Begriffe von den menschlichen Pflichten voraus? Hieher gehört ferner die überaus grausame Behandlung der Feinde und Kriegsgefangenen, z. B. in Amerika, wo die Gefangenen langsam zu Tode gemartert, mit Messern zerschnitten werden, u. s. w.; die schreck-

lichen Mißhandlungen der Sklaven, die man bei vielen Völkern, z. B. gleich bei den Spartanern, den Römern u. A., als eine Waare, und nicht als Menschen ansah. *Res, non personae*, hießen sie im römischen Rechte ausdrücklich. Hieher gehört ferner das Töden der altgewordenen Eltern in einem großen Theile von Südamerika, auch, wie Eusebius erzählt, bei den Massageten; der Genuß des Menschenfleisches bei den Karaißen, die ihre eigenen Kinder verzehren, und bei so vielen anderen Völkern, z. B. den Brasilianern, und selbst bei den gutmüthigen Laketen; das Verbrennen der Weiber beim Ableben ihrer Ehegatten, bei den Indiern (wenn in Guinea der König oder sonst ein Vornehmer stirbt, werden seine Weiber und Sklaven geschlachtet, um ihn in die andere Welt zu begleiten, u. s. w.); die Vielweiberei, und die so harte Behandlung, welche das weibliche Geschlecht im ganzen Morgenlande erfährt; die grausamen Schauspiele der Römer, die Fekterspiele, die Kämpfe der Menschen mit wilden Thieren (selbst der menschenfreundliche Titus gab solche Schauspiele, und erst Kaiser Honorius schaffte sie gänzlich ab); die übertriebene Verehrung und Gewalt, die man den Kaisern einräumte, (die Römer apotheosirten [vergötterten] ihre Imperatoren bei ihren Lebzeiten; Domitian wagte, seine Edicte mit den Worten anzufangen: Unser Herr und Gott gebietet, u. s. w.; Caligula ließ sich selbst einen Tempel erbauen); u. s. w.

2. Bei den Gelehrten.

Selbst die Weltweisen ließen sich wichtige Irrthümer in der Moral zur Schuld kommen.

- a) Kaum gelang es den weisesten Männern des Alterthums, das wahre innere Wesen der Tugend aufzufassen. Die so berühmte Tugend der Stoiker, gewiß die vorzüglichste, welche das Alterthum kannte, war doch sehr weit entfernt von wahrer echter Tugend; sie forderte eine zweckwidrige Verläugnung der menschlichen Natur, und war, genau betrachtet, nur ein versteckter Hochmuth, der sich der menschlichen Natur schämte. — Noch weit unwürdiger des Namens einer Tugend war jene der Epikuräer, die eigentlich nichts Anderes, als kluge Sinn-

Nachheit war. — Die Tugend, die der vergötterte Plato, der weise Aristoteles, der schon am Ende der heidnischen Zeiten lebende Cicero lehrten, war größtentheils nur eine bürgerliche Tugend, d. h. sie erstreckte sich fast nur auf solche Pflichten, welche der Mensch als Bürger hat, nicht auf dasjenige, was er den Menschen, die außerhalb seines Vaterlandes leben, und endlich selbst allen übrigen Geschöpfen schuldig ist. Eine bedeutende Anzahl von Gelehrten, älterer sowohl als neuerer Zeit, hoben durch Läugnung der Freiheit zugleich auch alle Sittlichkeit und Zurechnung auf, z. B. der Arzt la Mettrie in den Schriften: *l'homme une machine, une plante, u. m. A.*

b) Um nun auch Beispiele von einzelnen Pflichten zu geben, deren Daseyn die Philosophen verkantten, führe ich folgende an:

α) Sokrates, Plato, Seneca u. m. a. heidnische Weltweisen, obgleich sie das Irrige der Vielgötterei deutlich einsahen, erklärten es doch für erlaubt, die Götter nach der herrschenden Landesitte, die manchmal sehr unsittlich war, zu verehren. Seneca sagt: Dergleichen Dinge wird der Weise beobachten, bloß weil sie durch die Gesetze vorgeschrieben sind, nicht aber darum, als wenn die Beobachtung derselben den Göttern gefällig wäre. Jene ganze Schaar der Götter, die ein verjährter Aberglaube seit uralten Zeiten zusammengebracht hat, werden wir so anbeten, daß wir dabei denken, ihre Verehrung sey mehr ein Gegenstand der hergebrachten Sitte, als der Pflicht. — Cicero schreibt (*de divinit. 2. 33.*): Das Alterthum irrte in vielen Dingen, doch wird die hervorgebrachte Sitte, Religion, Disciplin, Gesetzgebung, und das schon in uralten Zeiten gestiftete Collegium der Wahrsager, theils um der Meinung des Volkes willen, theils wegen der großen Vortheile, welche die Republik daraus zieht, beibehalten.

β) Die Würde des weiblichen Geschlechtes, die Gleichheit seiner Ansprüche auf den Genuß aller irdischen Güter, haben die meisten heidnischen Weltweisen und Gesetz-

geber verkannt; daher, daß sie die Ehescheidungen so sehr begünstigten, daß Plato in seiner idealischen Republik eine Gemeinschaft der Weiber eingeführt wissen wollte, daß sie gewisse Personen des weiblichen Geschlechtes der öffentlichen Unzucht widmeten; u. s. w.

- γ) Den Werth der Ehre, des Ruhmes und Nachruhmes haben die meisten heidnischen Weltweisen viel zu hoch angesehen, und die Begierde darnach als die einzige Triebfeder zur Tugend angesehen, ja mit der Tugend selbst verwechselt.
- δ) Ein gewisses Uebermaß im Genusse von Speise und Trank erklärten Mehrere für erlaubt. *Nonnunquam etiam virtus Catonis incoluit mero.*
- ε) Den Selbstmord haben Mehrere in Schutz genommen. Seneca vertheidigt und erhebt ihn an mehreren Orten seiner Schriften, z. B. *epist. 70: Non vivere bonum est, sed bene vivere. Itaque sapiens vivit, quantum debet, non quantum potest. Videbit, ubi victurus sit, cum quibus, quomodo, quid acturus: cogitat semper, qualis vita, non quanta sit. Si multa occurrunt molesta, et tranquillitatem turbantia, emittit se; nec hoc tantum in necessitate ultima facit, sed cum primum illi coeperit suspecta esse fortuna, diligenter circumspicit, numquid illo die desinendum sit. Nihil existimat sua referre, faciat finem, an accipiat, tardius fiat an citius. — Itaque effeminatissimam vocem illius Rhodii (Telesphori) existimo, qui, cum in caveam conjectus esset a tyranno (Lysimacho), et tanquam ferum aliquod animal aleretur, suadenti cuidam, ut abstinere cibo. Omnia, inquit, homini, dum vivit, speranda sunt, u. s. w. Etwas gemäßiger drückte er sich *epist. 58. aus: Morbum morte non fugiam, duntaxat sanabilem nec officientem animo: non afferam mihi manus propter dolorem, sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero, perpetuo mihi esse patiendum,**

**exibo non propter ipsum, sed quia impedimento
mihi futurus est ad omne, propter quod vivitur.**

2) Feindeshaß. In den Gnomen, die dem Theonist

zur Tugend darin, daß man den Körper durch Fasten,

Raſtrungen u. dgl. möglichſt zu ſchwächen und zu entkräften ſuche. u. ſ. w.

II.

Aus der Natur der Sache.

§. 118.

Uebersicht dieſes Beweiſes.

Aus dem Biſherigen (§. 113 — 117.) war zu erſehen, daß die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft der Menſchen den Inhalt der natürlichen Religion zu keiner Zeit weder vollſtändig, noch rein und unverfälſcht erkannt habe. Es muß doch ein Grund ſeyn, der dieß verhindert hat. Wir werden ihn entdecken, wenn wir nur etwas tiefer in die Natur der Sache ſelbſt eindringen. Dann wird ſich nämlich zeigen, daß eine allgemeine Verbreitung der natürlichen Religion in gehöriger Reinheit und Vollſtändigkeit gewiſſen Schwierigkeiten unterliege, denen nicht anders, als durch eine göttliche Offenbarung ſelbſt abgeholfen werden kann. Indem wir dieß darthun, werden wir einen neuen Beweis für die Richtigkeit der Offenbarung erhalten. Es gibt überhaupt nur zwei Wege, auf denen man ſich die Ausbreitung der natürlichen Religion vorſtellen kann. Der Eine, den ich den Weg der eigenen Ueberzeugung nennen will, wird eingeleitet, wenn man die Menſchen durch vernünftigen Unterricht dahin bringt, daß ſie die Lehren der natürlichen Religion aus eigener Einſicht, d. h. nicht bloß darum, annehmen, weil ſie ein Anderer von ihrer Wahrheit verſichert, ſondern weil ſie die Wahrheit derſelben durch eigenes Nachdenken erkannten. Der andere Weg, den ich den Weg des fremden Zeugniſſes nenne, wird betreten, wenn man die Menſchen dahin bringt, daß ſie die Wahrheiten der natürlichen Religion um eines fremden Zeugniſſes willen (z. B. eines Menſchen, oder der Gottheit) annehmen. Ich werde nun zeigen, daß und warum es ſeine Schwierigkeiten habe, die natürliche Religion in einer gewiſſen Reinheit und Vollſtändigkeit allgemein auszubreiten, man mag dieſe Ausbreitung auf den Einen oder den andern dieſer beiden Wege verſuchen.

§. 119.

1. Schwierigkeiten, die der Verbreitung der natürlichen Religion auf dem Wege der eigenen Ueberzeugung entgegenstehen.

Ich sage keineswegs, daß es schon darum schwer, oder wohl gar unmöglich wäre, die Wahrheiten der natürlichen Religion auf dem Wege der eigenen Ueberzeugung auszubreiten, weil diese Wahrheiten etwa auf Schlüssen beruhen, die nur von wenigen, besonders scharfsinnigen Menschen begriffen werden können. Nein! die Wahrheiten der Vernunftreligion und überhaupt alle Wahrheiten solcher Art, die für den Einen, wie für den andern Menschen, für Ungelehrte wie für Gelehrte von gleicher Wichtigkeit sind, beruhen, insoweit sie dem Menschen überhaupt erkennbar sind, meistens auf sehr einfachen und leicht faßlichen Gründen, so daß der größte Gelehrte in Ansehung ihrer nichts oder wenig vor dem Ungelehrten voraus hat. Aber obgleich so ziemlich alle Menschen die Fähigkeit haben, die Wahrheiten der natürlichen Religion zu fassen: so findet sich doch

1. die erste Schwierigkeit, welche der Ausbreitung derselben auf dem Wege der eigenen Ueberzeugung entgegensteht, darin, daß der gewöhnliche Mensch das ernste Nachdenken scheuet, das zur Auffindung dieser Wahrheiten erfordert wird, daß er nicht einmal einem Unterrichte, der ihm nichts Anderes als dergleichen trockene Wahrheiten verspricht, ein aufmerksames Ohr leiht. Denn in der That braucht man sich eben nicht viel in der Welt umzusehen, um sich zu überzeugen, daß es nur eine sehr geringe Anzahl von Menschen gibt, die ein ernstes Nachdenken über sich selbst und ihre Pflichten, über Gott, über Unsterblichkeit u. a. dgl. Gegenstände lieben, oder die nur geneigt wären, sich bei dem Unterrichte eines Andern einzufinden, der ihnen eben nichts Unterhaltenderes, als Untersuchungen von diesem Inhalte verspricht. Schon darum also, weil es uns nie gelingen wird, die Menschen zur Aufmerksamkeit, und zu einem ernsten Nachdenken über religiöse Wahrheiten zu bringen, wird es uns auch nie gelingen können, die natürliche Religion in einiger Reinheit

und Vollständigkeit unter den Menschen auszubreiten. — Durch eine Offenbarung aber könnte dieser Schwierigkeit dadurch sehr abgeholfen werden, daß sie auch die trockensten Wahrheiten durch die Verbindung mit gewissen Erzählungen, welche die Aufmerksamkeit auch selbst des rohesten Menschen auf sich ziehen; durch die Erzählung von jenen Wundern nämlich, die sich zu ihrer Bestätigung zugetragen haben, reizend und wichtig machen könnte.

Einwurf. Dieses Mittels könnte man sich auch ohne Offenbarung bedienen. Man könnte ja die Wahrheiten der natürlichen Religion am Festsaden der Geschichte vortragen, man könnte die merkwürdigsten Ereignisse, welche die Geschichte der Menschheit aufzuweisen hat, benützen, um jene Wahrheiten an ihnen zu versinnlichen, oder, wenn wirkliche Begebenheiten nicht anziehend genug seyn sollten, so könnte man selbst zu Erfindungen seine Zuflucht nehmen.

Antwort. Erdichtete Erzählungen haben bei Weitem nicht das Interesse, das eine wirkliche Geschichte hat. Und selbst die merkwürdigsten Ereignisse, die uns die menschliche Geschichte aufweisen kann, sind nicht so merkwürdig, wie jene Wunderbegebenheiten, die zur Bestätigung einer Offenbarung dienen.

2. Obgleich es wahr ist, daß die nothwendigsten Lehren der natürlichen Religion auf so gemeinschaftlichen Gründen beruhen, daß selbst der Ungelehrteste sie zu begreifen vermag: so ist es doch eben so wahr, daß es eine Menge ihnen entgegenstehende Irrthümer gibt, die ihre Scheingründe gleichfalls für sich haben, und zwar Scheingründe solcher Art, deren gänzliche Nichtigkeit der minder geübte Verstand nicht so leicht einzusehen vermag, besonders dann, wenn zu den Zweifeln des Verstandes sich auch noch ein geheimes Interesse des Herzens hinzugesellt. Dieß Letztere ist nun sehr häufig der Fall, indem die meisten Wahrheiten der natürlichen Religion, besonders aber die praktischen, die Sinnlichkeit des Menschen einschränken. Je sinnlicher also der Mensch ist, um desto mehr setzt seine Leidenschaft sich ihrer Anerkennung entgegen, um desto eher gelingt es seinem Bestreben, sich selbst zu überreden, daß es nicht wahr, wenigstens noch nicht gewiß und

ausgemacht sey, was ihm die bessere Vernunft und das Gewissen mit leiser Stimme zuruft. — Und so geschieht es denn, daß auch sehr einleuchtende Wahrheiten der natürlichen Religion doch nicht zu einer allgemeinen Anerkennung bei allen Menschen gelangen. — Eine Offenbarung kann dieser Schwierigkeit steuern, indem sie alle bestrittenen oder in Zweifel gezogenen Lehren der bloßen Vernunftreligion mit einer göttlichen Auctorität entscheidet.

Einwurf. Um an eine Offenbarung zu glauben, muß man erst an das Daseyn Gottes, an seine Wahrhaftigkeit u. s. w. glauben. Alle diese Wahrheiten, vollends aber die Kennzeichen, aus denen entschieden werden muß, ob eine gewisse Religion eine göttliche Offenbarung sey oder nicht, sind nicht so einleuchtend, daß es nicht Jedem, der sie verkennen will, ein Leichtes wäre, sie zu verkennen. Jener Schwierigkeit wird also durch eine Offenbarung nicht im Geringsten abgeholfen; denn sinnliche Menschen werden die Ueberzeugung von ihrem Daseyn nicht bei sich aufkommen lassen.

Antwort. Es ist — wie in der Folge gezeigt werden soll — nicht einmal wahr, daß der Glaube an eine Offenbarung den Glauben an Gott, an seine Wahrhaftigkeit u. s. w. in der Art schon voraussetzt, daß er durch jene nicht erst noch befestigt werden könnte. Die Wunder aber, in denen das vornehmste Kennzeichen einer Offenbarung bestehet, ziehen die Aufmerksamkeit auch des sinnlichen Menschen an sich, erschüttern ihn, und bringen ihm eine gewisse Furcht bei, einen Glauben, der solche Wunder für sich hat, ohne gehörige Prüfung zu verwerfen. Endlich ist es — der Erfahrung selbst zu Folge — viel leichter, sich von der Einen Wahrheit: Dieses oder jenes ist eine göttliche Offenbarung, zu überzeugen, als von so vielen Wahrheiten der natürlichen Religion, deren jede auf einem eigenen Grunde beruhet.

III. 3. Ohne Offenbarung bleibt die Vernunft, wie wir schon oben gesehen, über so manche wichtige Frage in Zweifel. Weil aber der Zustand des Zweifels dem Menschen überaus lästig ist, und insbesondere seine Eitelkeit kränkt, so ergreifen die meisten Menschen lieber irgend eine nur halb erwiesene Behauptung, als daß sie im Zustande der Unentschieden-

§. 120.

2. Schwierigkeiten, die der Ausbreitung der natürlichen Religion auf dem Wege des Zeugnisses entgegenstehen.

Da es aus obigen Gründen so viele Schwierigkeiten hat, die natürliche Religion in der gehörigen Reinheit und Vollständigkeit allgemein auszubreiten, wenn man den Weg der eigenen Ueberzeugung eines Jeden einschlagen will: so bleibt nichts Anderes übrig, als daß man das Mittel des fremden Zeugnisses benütze, und den Wahrheiten der natürlichen Religion dort, wo die eigene Einsicht nicht auslangen will, durch das Ansehen eines Zeugen aufzuhelfen suche. Soll dieses ohne die Dazwischentunft einer göttlichen Offenbarung geschehen; so ist es einleuchtend, das Zeugniß, dessen man sich bedient, darf nur ein menschliches seyn; denn beriefe man sich auf das Zeugniß Gottes: so würde man eben hiedurch eine, wenn gleich von Seite des Urhebers nur vorgebliche göttliche Offenbarung einzuführen versuchen. Ich behaupte aber, daß ein bloß menschliches Ansehen zu diesem großen Zwecke nicht zureichend sey, und dieß aus folgenden Gründen:

1. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß auf das bloße menschliche Zeugniß unter gewissen Umständen, besonders dann, wenn es nur über gewisse sinnliche Wahrnehmungen (Facta) abgelegt werden soll, einen hinlänglichen Grad der Gewißheit erreichen könne. Beruhet doch auch die göttliche Offenbarung selbst auf solchen Zeugnissen der Menschen, in sofern wenigstens, als wir die Wunder, die sich zu ihrer Bestätigung zugetragen haben, nicht alle selbst wahrgenommen haben, sondern auf fremdes Zeugniß glauben. Viel unbefriedigender aber ist menschliches Zeugniß dort, wo es über allgemeine Vernunftwahrheiten, vornehmlich eines religiösen Inhaltes, abgelegt werden soll. Denn über solche Wahrheiten will die Vernunft eines jeden Menschen ein gleiches Recht zur Entscheidung haben. Kann ich dieß nicht einsehen, heißt es, wie willst du es eingesehen haben?

Wollte man aber, um den, der also fragt, zu beschämen, erwiedern, daß es sich hier um eine Wahrheit handle, die nur durch tiefes Nachdenken vermittelt eines mehr als gewöhnlichen Grades von Scharfsinn erkannt werden könne: so wäre schon dieser Umstand ein hinreichender Grund, um demjenigen, der diese Wahrheit entdeckt zu haben vorgibt, nicht mit so ganzer Zuversicht zu trauen, wie dem, der irgend eine sinnliche Erscheinung so oder anders wahrgenommen zu haben betheuert. Der Erstere konnte sich nämlich viel leichter irren, als der Letzte. Daher sehen wir denn, daß nicht bloß religiöse, sondern auch andere Wahrheiten, selbst mathematische, auf das Wort der Gelehrten nicht unbedingt von der übrigen Menge von Menschen angenommen werden; sondern nur jene nimmt sie mit voller Zuversicht an, von deren Wahrheit sie sich durch sinnliche Beispiele einiger Maßen selbst überführen kann; die übrigen, z. B. über die Größe und Entfernung der Himmelskörper, u. dgl. erlaubt sich der gemeine Mann billig in Zweifel zu ziehen. Und dieß sind doch Wahrheiten, vor deren Annahme sich unsere sinnliche Natur nicht sträubt. Um wie viel weniger läßt sich erwarten, daß religiöse Wahrheiten auf das bloße Wort der Gelehrten jemals mit aller hier nöthigen Zuversicht geglaubt werden würden! — Bei einer Offenbarung fällt diese Schwierigkeit weg. Hier nämlich legen die Menschen zwar auch ein Zeugniß ab, aber

nicht über Vernunftwahrheiten, sondern über bloß sinnliche Wahrnehmungen.

2. Nebst dieser eben erwähnten Schwierigkeit, die in der Natur der Sache selbst liegt, und daher niemals ganz zu vermeiden wäre, besteht bis auf den heutigen Tag noch eine andere, nämlich das so geringe Ansehen, dessen sich unsere Weltweisen bei der übrigen Menge des Volkes zu erfreuen haben. Denn wenn die natürliche Religion auf menschliches Zeugniß verbreitet werden sollte: so ist begreiflich, daß die geschicktesten Zeugen hiezu die Weltweisen, d. h. diejenigen Personen wären, die schon von Natur mit mehr als gewöhnlichen Gaben des Geistes ausgerüstet, ihr ganzes Leben nur dem edlen Zwecke der Auffuchung wichtiger Wahrheiten widmen. Allein gerade diese Classe der Menschen hat sich bis jezt noch in kein besonderes Ansehen bei der großen Volksmenge zu setzen gewußt. Daran mag Ursache seyn:

- a) daß selten Personen vornehmer Stände unter dieser Classe erscheinen, indem diese selten den bornigten Pfad der Weltweisheit betreten;
- b) daß unsere größten Weisen den äußeren Prunk und Zierath gewöhnlich verachten, während die große Menschenmenge doch immer nur diejenigen zu schätzen weiß, welche viel äußern Glanz um sich herum verbreiten;
- c) daß sie ferner sich auch keine Reichtümer sammeln; noch
- d) hohe Ämter und Würden durch keine Schleichwege, Bestechungen und Schmeicheleien zu erlangen suchen, u. dgl.
- e) daß endlich mehrere aus ihnen sich nebst der eigentlichen (praktischen) Weltweisheit auch noch mit vielen sehr unfruchtbaren, und von dem gemeinen Manne sogar für ungereimt gehaltenen rein wissenschaftlichen Untersuchungen (mit sogenannter speculativer Philosophie) befassen, oder daß wenigstens Weltweise und speculative Philosophen noch häufig einerlei Namen führen, und mit einander verwechselt werden. Die Letzteren aber können aus sehr begreiflichem Grunde bei der großen Menschenmenge niemals in hoher Achtung stehen; denn es sind größtentheils Menschen, die für die Welt entweder wirklich, oder doch

scheinbar ganz unbrauchbar sind, Menschen, die bei den gemeinsten Vorfällen des Lebens die auffallendste Unbehülflichkeit verrathen, unter einander in ewigem Streite liegen, auch häufig Dinge behaupten, die dem gemeinen Manne die aufgelegtsten Ungereimtheiten scheinen, ja es zuweilen auch wirklich sind. — Bei einer Offenbarung würde auch diese Schwierigkeit wegfallen; denn eine solche wird durch Personen gepredigt, die sich für göttliche Gesandte, oder doch wenigstens für Diener Gottes erklären. Obgleich nun nicht zu läugnen ist, daß der Stand der Diener Gottes, der Priester, schon sehr oft gemißbraucht worden ist, ja obgleich, wie Haller sagt, kein Böses ist geschehen, so nicht ein Priester that: so stehen doch diese Art Menschen noch immer in einem viel höheren Ansehen, als jene Weltweisen; indem es zu offenbar daliegt, daß alles Böse, das sich die Mitglieder dieses Standes etwa erlaubt haben mögen, nur ihrer Persönlichkeit, nie aber ihrem Stande zur Last gelegt werden dürfe.

§. 121.

Diese Schwierigkeiten können und dürfen durch keinen frommen Betrug gehoben werden.

Da nun, wie ich so eben zeigte, die Wahrheiten der natürlichen Religion nicht auf dem Wege der eigenen Uezeugung allgemein ausgebreitet werden können; ihrer Verbreitung auf dem Wege des Zeugnisses aber der Umstand entgegensteht, daß menschliches Ansehen in diesem Stücke zu schwach ist, um vollen Glauben zu fordern und zu finden: so könnte man etwa auf den Gedanken verfallen, dem, was das menschliche Nachdenken gefunden hat, durch vorgepiegelte Eingebungen und Wunder das Ansehen einer göttlichen Offenbarung zu ertheilen. Dieß wäre zwar ein Betrug; aber um seiner guten Absicht willen dürfte er sich, meint man vielleicht, entschuldigen lassen, und würde den Namen eines Frommen mit vollem Rechte verdienen.

Hierauf entgegne ich:

1. Wer die Nothwendigkeit eines Betruges von dieser Art behauptet, der gibt schon eben hiedurch die Nützlichkeit einer Offenbarung — obwohl einer bloß vorgegebenen — zu.

Wenn aber diese schon den Menschen nützlich, ja sogar nothwendig seyn sollte: um wie viel nützlicher müßte nicht eine wahre seyn, welche gewiß noch manche andere Vortheile zugleich gewähren könnte, und deren Wunder von einer solchen Art seyn werden, daß sie doch keinem Verdachte einer Täuschung ausgesetzt wären.

2. Bei einer näheren Betrachtung zeigt sich jedoch, daß dieses Mittel durchaus unerlaubt wäre, und daß sich tugendhafte Personen desselben niemals bedienen dürften; denn eine richtig urtheilende Vernunft verbietet jeden Betrug, um wie viel mehr einen Betrug in so wichtigen Dingen, der auch so unsicher wäre, und wenn er entlarvt würde, die Menschen mißtrauisch machen müßte selbst gegen dasjenige, was völlig wahr und richtig ist, durch welchen endlich auch, wenn man ihn zulassen wollte, den schändlichsten Mißbräuchen Thor und Niegel geöffnet würden.

§. 122.

Also ist uns eine formelle sowohl, als materielle Offenbarung nöthig.

Aus dem Bisherigen ersieht man nun zur Genüge, daß unserem Geschlechte Beides, eine formelle sowohl, als eine materielle Offenbarung erwünscht sey.

- a) Eine formelle, weil es verschiedene Wahrheiten gibt, welche, ob sie zwar durch die bloße, sich selbst überlassene Vernunft erkannt werden könnten, doch nicht nur von der großen Menge der Menschen fast niemals, sondern selbst von den Gelehrten nur selten anerkannt worden sind.
- b) Aber auch eine materielle; weil es auch mehrere Fragen von großer Wichtigkeit gibt, deren Beantwortung die Kräfte der menschlichen Vernunft schlechterdings überschreitet. Hieher gehören die Fragen von der Vergeltung der Sünden, vom Ursprunge und Zwecke des Uebels u. m. a.

§. 123.

Ob das Bedürfnis einer Offenbarung für den Gebildeten oder Ungebildeten größer sey, und von wem es lebhafter empfunden werde?

Aus den eben erwähnten Mängeln der natürlichen Religion ergibt sich die Nützlichkeit einer solchen Offenbarung, in

der diese Mängel gehoben werden, auf eine eintauende Weise. Da ferner einige dieser Mängel wirklich von der Art sind, daß ihr Vorhandenseyn den sittlich denkenden Menschen wirklich beunruhiget: so können wir wohl ohne Uebertreibung sagen, daß es ein eigenes Bedürfniß einer Offenbarung gebe. In dieser Hinsicht ließe sich aber die Frage aufwerfen, ob dieß Bedürfniß für den Gebildeten oder den Ungebildeten ein größeres sey? und von wem es lebhafter empfunden werden möge? — Um diese Frage gehörig beantworten zu können, erinnere ich zuerst, daß zwischen den beiden Lebensarten: ein Bedürfniß haben, und es empfinden, ein wichtiger Unterschied obwalte; daß überdieß auch das Wort Bedürfniß selbst noch eine Zweideutigkeit habe, indem man sich seiner bedient, um die Nothwendigkeit einer Sache sowohl zur Erreichung eines gewissen Vortheiles, als auch zur Abwehrung eines bloßen Schadens zu bezeichnen.

Ich sage nun:

1. Ungebildete haben einen größern Schaden davon, wenn ihnen keine Offenbarung zu Theil wird; der Nutzen aber, den der Gebildete aus dem Besitze einer Offenbarung zu ziehen vermag, ist größer. Der Ungebildete ist eben, weil seine Geisteskräfte wenig entwickelt worden sind, nur wenig aufgelegt, den abstracten Wahrheiten der natürlichen Religion eine gehörige Aufmerksamkeit zu widmen; er ist noch weniger fähig, den Täuschungen seiner Einbildungskraft und den in seinem Zeitalter und Lande herrschenden Vorurtheilen und Irrthümern zu widerstehen. Ueber Kurz oder Lang wird er sonach ein Raub des Aberglaubens, und hat also einen sehr großen Schaden davon, daß ihm keine göttliche Offenbarung zu Hülfe gekommen ist. — Einen so großen Schaden hat der Gelehrte nicht zu befürchten, da ihm sein höherer Grad der Aufklärung das Irrige des Volkserglaubens bald einsehen läßt, weshalb nicht zu besorgen ist, daß er sich von den Irrthümern seiner Zeit so ganz werde hinreißen lassen. Hat er ein feines sittliches Gefühl, so wird schon dieses ihn lehren, selbst bei den zweifelhaftesten Sätzen der natürlichen Religion sich immer auf jene Seite zu neigen, auf der mehr Gewinn für Tugend und Glückseligkeit zu hoffen ist. Aber so wahr dieses ist, so

gewiß ist es auch von der andern Seite, daß, wenn einem solchen Manne das Geschenk einer göttlichen Offenbarung zu Theil würde, er einen noch ungleich größern Nutzen aus ihr zu schöpfen wissen würde, als jeder Ungebildete. Der Letztere nämlich kann eben, weil seine Kräfte und Fähigkeiten nicht gehörig entwickelt sind, die höheren Lehren der Offenbarung nicht alle ganz so benützen, wie sie benützt werden sollten, und von Gebildeten wirklich benützt werden. Er faßt nur das Größere auf, fühlt nur die unmittelbarsten, die einleuchtendsten Folgen, die sich aus ihren bildlichen Lehren ergeben; doch alles Höhere entgeht ihm. Nur der Gebildete versteht es ganz, was Gott zu ihm gesprochen, und weiß es anzuwenden.

2. Obgleich aber der Schaden, welchen der Ungebildete durch die Entbehrung einer Offenbarung leidet, der größere ist: so ist doch seine Empfindung dieses Schadens, und sein Wunsch nach einer Offenbarung schwächer, als bei dem Gebildeten; der dieß Bedürfniß stärker zu fühlen vermag. Ungebildete Menschen denken insgemein nicht viel nach über ihren Zustand, und sie vermögen nicht leicht, sich eine deutliche Vorstellung von einem andern bessern Zustande zu machen. Dieß hat zur Folge, daß sie zufrieden sind mit ihrer Lage, auch wenn sie gar nicht die beste seyn sollte. Der Gebildete dagegen denkt nach, sieht, daß es besser seyn könnte, und sehnet sich nach diesem besseren Zustande. Je höher der Grad seiner Bildung, je edler sein Herz ist, um desto stärker ist sein Wunsch, von gewissen überfinnlichen Dingen ein Mehreres und ein Sichereres zu wissen. Je mehr er es z. B. vermag, sich von den sinnlichen Gegenständen, die ihn umgeben, loszureißen, um desto Mehreres wünscht er von Gott und der Geisterwelt zu wissen; je größere Opfer er der Tugend zu bringen gedenkt, um desto wichtiger ist es für ihn, von der Unsterblichkeit seiner Seele auf das Gewisseste überzeugt zu werden; je mehr sich seine Wirksamkeit und sein edles Bestreben auf das Ganze der Menschheit erstreckt, um desto dringender wird für ihn die Frage, ob es auch möglich sey, das menschliche Geschlecht in seiner Vollkommenheit weiter zu bringen; u. s. w.

Anmerkung.

Anmerkung. Auch die Erfahrung dürfte mit dieser Entscheidung der Frage sehr übereinstimmen; denn die große, d. h. die ungebildete Menge der Menschen hatte doch sicher den größten Schaden davon, daß ihr keine göttliche Offenbarung zu Theil geworden war; sie war es, die in die verderblichsten Irrthümer und in die schändlichsten Laster und Ausschweifungen verfiel: gleichwohl bemerken wir nicht, daß sie sich jemals nach einer Offenbarung besonders gesehnet hätte. Dagegen die Gebildeten und die Edelsten unseres Geschlechtes, obgleich sie auch ohne Offenbarung vor jenen Thorheiten sich zu bewahren gewußt, waren doch gerade diejenigen, die sich am Innigsten nach einer Offenbarung sehnten, und das Glück der gefundenen auch am dankbarsten zu schätzen wußten.

§. 124.

Ob dieß Bedürfnis einer Offenbarung jemals aufhören werde?

1. Wenn sich das menschliche Geschlecht von Jahrhundert zu Jahrhundert sowohl in wissenschaftlicher als sittlicher Hinsicht immer vervollkommenet: so könnte man vermuthen, es werde vielleicht einmal dahin kommen, daß unser Verstand, so unfähig er auch noch jetzt dazu seyn mag, alle die oben erwähnten Zweifel in der natürlichen Religion aus sich selbst zu entscheiden, im Stande seyn werde. Da nun in einem solchen Falle, so scheint es wenigstens, keine Offenbarung mehr für uns nöthig seyn würde: so erhebt sich die Frage, ob wohl mit Recht behauptet werden könne, daß das Bedürfnis einer Offenbarung für uns aufhören werde?

2. Gegen diese Frage erinnere ich zuvörderst, daß sie mir als eine Frage der bloßen Neugier erscheine. Es ist uns keineswegs nöthig, daß wir das wissen, und mit völliger Bestimmtheit wissen, was hier gefragt wird. Gesezt, es wäre wahr, daß einem künftigen erst nach Jahrtausenden auf dieser Erde zu erscheinenden Geschlechte nicht nothwendig wäre, das durch ein göttliches Zeugnis zu bestätigen, was die Offenbarung jetzt lehret; darum verdiente sie jetzt nicht weniger dankbar von uns benüzt zu werden, denn jetzt noch ist sie uns Bedürfnis und unschätzbare Wohlthat.

3. Allein es scheint nicht, daß unser menschlicher Verstand bei allem Fortschreiten in der Vollkommenheit, welches

Geständnisse einzelner Weltweisen.

Daß wir in den vielen Schriften von einem so mannigfaltigen Inhalte, als uns die heidnischen Weltweisen übrig ließen, kaum Eine Stelle finden, in der sie ihr Verlangen nach einer höheren göttlichen Offenbarung ausgesprochen hätten, gereicht ihnen zu keiner besonderen Ehre, und zeigt, daß sie an tausend andere Dinge fleißiger, als an dasjenige gedacht, was ihren sittlichen Bedürfnissen hätte abhelfen können.

1. Inzwischen derjenige aus ihnen, der uns als der bescheidenste und beste bekannt ist, der weise Sokrates, scheint dieses Bedürfnis sehr wohl erkannt, und davon mehrmals zu seinen Schülern gesprochen zu haben, wie aus den Schriften Plato's hervorgeht. In dem Gespräche Timäus

legt dieser Plato dem Timäus folgende Worte in den Mund:
Eine sehr schwere Sache ist es, den Urheber und Vater des
Weltalls ausfindig zu machen; wenn man ihn aber auch

Alcibiades. O so nehme er den Nebel hinweg von
mir! Ich bin bereit, Alles zu thun, was er mich heißen
wird, wenn ich nur besser werde u. s. w.

In dem Gespräche Phädrus heißt es: Ich stimme dir
vollkommen bei, o Sokrates! und ich glaube, eine vollstän-
dige Kenntniß dieser Dinge könne uns hienieden nicht gewährt
werden. Aber nur schwache Seelen lassen nach, bevor sie
nach Möglichkeit untersucht haben. Wir müssen entweder selbst
nachdenken, um zur Beruhigung zu gelangen, oder wenn wir
die Unmöglichkeit der Gewißheit einsehen, uns mit dem Wahr-
scheinlichsten begnügen, und unser Leben nach diesem einrich-
ten, wenn anders uns nicht irgend ein Ausspruch
der Götter sicherer leitet.

2. Iamblichus — ein Eklettiker des 3ten Jahrhunderts — sagt gleichfalls ausdrücklich (*de vita Pythagorae* cap. 28.), es sey nicht so leicht zu wissen, was Gott gefällig sey, wenn man nicht etwa von Gott selbst, oder von einer Person, die mit Gott in einem nahen Umgange steht, belehrt worden ist.

3. Der berühmte (berücktigte) Voltaire legte einmal folgendes Geständniß über die Nothwendigkeit einer höheren Offenbarung ab: *Nous savons avec toute la terre, qu'il y a du mal sur la terre, ainsi que du bien, savons, qu' aucun philosophe n'a pas jamais expliqué l'origine du mal moral et du mal physique; disons, que la révélation seule peut dénouer ce grand noeud, que tous les philosophes ont embrouillé. C'est le seul asyle, au quel l'homme puisse recourir dans les ténèbres de sa raison et dans les calamités de sa nature faible et mortelle.*

4. Auch Rousseau schildert in seinem *Emil* (3 Bde. c. 23.) die Ungewißheit, in der sich die sich selbst überlassene Vernunft befindet, sehr stark, wenn er sich ausdrückt: Wir Sterbliche schwimmen hier auf dem Meere menschlicher Meinungen ohne Steuer, ohne Magnetnadel, nur unseren stürmischen Leidenschaften überlassen, ohne einen andern Führer als einen unerfahrenen Steuermann zu haben, der seinen Weg nicht kennt, und weder weiß, woher er gekommen, noch wohin er gehet.

III.

Prüfung der vornehmsten Einwürfe gegen die Nothwendigkeit einer höhern Offenbarung.

§. 126.

1. Einwurf. Aus der Vollkommenheit der natürlichen Religion.

Die bisher behauptete Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung ist von verschiedenen Gelehrten neuerer Zeit nicht nur nicht zugestanden, sondern durch Gründe angegriffen worden, welche fast durchaus so abgeschmact sind, daß es nur

der Umstand, daß es sich hier um die Bestreitung einer der sinnlichen Natur des Menschen widerstrebenden Lehre handelt, begreiflich macht, wie öfters Männer, die doch für Weltweise angesehen werden wollten, so alberne Einwürfe vorbringen konnten; und wie das, was sie vorbrachten, andererseits nicht sogleich mit der verdienten allgemeinen Verachtung zurückgewiesen wurde. Ich will diejenigen dieser Einwürfe, die noch den meisten Anschein von Gründlichkeit haben, hier anführen, und mehr zu einer Uebung im Nachdenken, als weil ich besorge, daß sie irgend Jemand irre leiten könnten, der nicht selbst irre geleitet werden will, sie kürzlich widerlegen.

Einwurf. Die natürliche Religion ist Gottes Werk; Gottes Werk muß vollkommen seyn; was vollkommen ist, muß seinem Zwecke entsprechen. Der Zweck jeder Religion ist Anleitung zur Tugend und Glückseligkeit. Folglich muß die natürliche Religion zu diesem Zwecke hinreichen, und also ist jede Offenbarung entbehrlich; und wer die Nothwendigkeit einer Offenbarung behauptet, läugnet die Vollkommenheit der Werke Gottes.

Antwort. In diesem Einwurfe ist Alles richtig behauptet, bis zu dem Sage, daß der Zweck jeder Religion Anleitung zur Tugend und Glückseligkeit sey. Dieses ist nämlich unbestimmt ausgedrückt, und kann daher wahr und falsch seyn, je nachdem man es auslegt. Wahr ist es, daß jede Religion den Zweck, zur Tugend und Glückseligkeit zu leiten habe, wenn man es so auslegt, daß eine jede zur Hervorbringung dieser Wirkung so Vieles beitragen soll, als sie ihrer Natur nach vermag. Falsch aber ist es, wenn man sich vorstellt, Gott habe gewollt, daß jede Religion, und also auch die natürliche, vollkommen hinreichend zu dieser Wirkung sey. Es ist an sich unmöglich, daß die bloße Vernunftreligion für die Beförderung der Tugend und Glückseligkeit Alles das leiste, was eine Offenbarung zu leisten vermag. Folglich hat Gott dieß auch nicht gewollt, und mithin ist es nicht die Bestimmung der natürlichen Religion; also ist sie auch nicht unvollkommen zu heißen, wenn sie dieß nicht leistet. Immerhin also kann man behaupten, daß eine Offenbarung dem menschlichen Ge-

schlechte möglich und nothwendig sey, ohne die Weisheit Gottes und sein Werk, die natürliche Religion, herabzusetzen oder zu tadeln.

§. 127.

2. Einwurf. Die Nothwendigkeit einer Offenbarung kreidet mit Gottes Allmacht und Weisheit.

Wenn eine höhere Offenbarung dem menschlichen Geschlechte nothwendig seyn sollte; so müßte Gott nicht allmächtig, oder nicht höchst weise seyn, daß er den menschlichen Geist nicht vollkommen erschaffen; denn sicher würde es mehr Macht und Weisheit verrathen, wenn er das menschliche Erkenntnißvermögen so eingerichtet hätte, daß wir die Wahrheiten, die uns zu wissen nothwendig sind, Alle selbst und ohne mühsame Dazwischentunft einer göttlichen Offenbarung erkennen.

Antwort. 1. Es gibt für's Erste gewisse Wahrheiten, welche kein endlicher Verstand, so vollkommen er auch immer seyn möchte, von selbst erkennen kann, und deren Mittheilung gleichwohl sehr wünschenswerth, und sogar nothwendig für uns ist. Von dieser Art ist z. B. die Beantwortung der Frage von einem Genugthuungsmittel.

2. Ueberdies könnte es auch wohl seyn, daß es gewisse andere Umstände verhinderten, uns ein noch vollkommeneres Erkenntnißvermögen, als unser gegenwärtiges, zu geben, oder daß wir durch diesen vollkommeneren Verstand nicht wirklich vollkommener, d. h. nicht wirklich besser und glücklicher geworden wären. Für unsere Verhältnisse auf dieser Erdoewelt wäre uns vielleicht ein jedes höhere Maß der Verstandeskraft eher nachtheilig, als ersprießlich; denn zur Vollkommenheit eines Wesens gehört, daß alle Kräfte desselben in einem gewissen Verhältnisse unter einander, und mit den Dingen außer ihm stehen.

§. 128.

3. Einwurf. Die Offenbarung ist nicht allgemein nothwendig, weil sie nicht allgemein verbreitet ist.

Wenn eine Offenbarung allgemein nothwendig wäre, so müßte sie auch allgemein verbreitet seyn. Nun ist aber keine

einzig jener Religionen, welche sich für geoffenbaret ausgeben, allgemein verbreitet, keine derselben zählt nur die Hälfte des menschlichen Geschlechtes unter ihre Anhänger. Also müßte Gott ungerecht und parteilich seyn, wenn eine Offenbarung wirklich nothwendig für die Menschen wäre. Ungerecht, weil er so vielen Millionen Menschen eine Religion entzieht, die ihnen doch so nothwendig seyn soll. Parteilich, weil er sie Einigen gibt, ohne daß ihn ein vernünftiger Grund, irgend ein vorhergehendes Verdienst, das sich gerade nur diese Menschen erworben, bei dieser Austheilung bestimmte.

Antwort. 1. Gesezt, wir wüßten auf diesen Einwurf nichts zu erwiedern: doch würde er unsern oben angegebenen Beweis für die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung nicht umstoßen; weil er die von uns aufgestellten Gründe nicht angreift. Eine Bemerkung, die wir auch gegen die beiden früheren Vorwürfe hätten vorbringen können,

2. Allein, wenn dieser Einwurf etwas bewiese: so würde er zu viel beweisen, nämlich, daß auch die natürliche Religion den Menschen überflüssig sey; was die Gegner doch selbst nicht behaupten. Auch der natürlichen Religion mangelt es nämlich an jener allgemeinen Verbreitung, die man in diesem Einwurfe von einer jeden, den Menschen nöthigen oder doch nützlichen Offenbarung fordert.

3. Ich habe keine so unumgängliche Nothwendigkeit der Offenbarung behauptet, daß ohne sie Niemand zu einem gewissen Grade der Tugend und einer davon abhängigen inneren Glückseligkeit gelangen könnte; ich habe nicht einmal behauptet, daß eine und eben dieselbe göttliche Offenbarung für alle Menschen ganz ohne Ausnahme nothwendig sey; sondern ich lasse zu, daß es wohl allerdings Völker gebe, die wegen des allzu niedrigen Grades der Bildung, auf dem sie bis jetzt stehen, einer höhern Offenbarung gar nicht empfänglich sind, und statt des gehofften Nutzens nur Schaden von ihr hätten. Sezen wir dieses voraus, so streitet es weder mit Gottes Gerechtigkeit noch Unparteilichkeit, daß er bisher noch nicht Einen und eben denselben geoffenbarten Glauben an alle Menschen hat gelangen lassen.

4. Endlich, wenn selbst hie und da Menschen oder auch ganze Völker bereits Empfänglichkeit für die geoffenbarte Re-

ligion haben sollten: könnte Gott gleichwohl, ohne parteilich oder ungerecht zu seyn, ihnen dieß herrliche Geschenk versagen, wenn ihn nur irgend ein äußerer Grund, d. h. ein Grund, der nicht in diesen Menschen, sondern in dem Zusammenhange des Ganzen liegt, dazu bestimmte.

§. 129.

4. Einwurf. Eine geoffenbarte Religion kann niemals allgemein verbreitet werden.

Wenn eine Offenbarung dem menschlichen Geschlechte allgemein nothwendig wäre; so müßte sie, wenn auch jezt noch nicht allgemein verbreitet seyn, doch wenigstens einmal zu einer allgemeinen Anerkennung gelangen. Aber kein geoffenbarter Glaube kann jemals allgemeiner Glaube werden; wie dieses aus folgenden Gründen erhellet:

- a) Weil jene übervernünftigen Wahrheiten, die eine Offenbarung aufstellen soll, niemals von allen Menschen auf eine gleiche Art verstanden werden können. Wie schwer wird es den Menschen nicht schon, sich über sinnliche Gegenstände zu verständigen, um wie viel schwerer erst über dergleichen übersinnliche Dinge! Selbst wenn man es einmal dahin gebracht hätte, daß auf dem ganzen Erdenrunde einerlei Redensarten über diese übersinnlichen Gegenstände herrschten: so würde sich doch Jeder bei diesen Redensarten etwas Anderes denken. (Bahr dt.)
- b) Die Beweise, worauf sich eine Offenbarung stützt, sind Wundererzählungen; solche Erzählungen aber verlieren in eben dem Maße an Glaubwürdigkeit, in welchem sie sich nach Raum und Zeit verbreiten. (Kant.) Im Jahre 3150 nach Christi Geburt — hat Johann Craig berechnet *) — wird die evangelische Geschichte alle Glaubwürdigkeit verloren haben.
- c) Die vielen Sprachen, die es auf diesem Erdenrunde gibt, und deren Anzahl sich auf 500 erstreckt, machen es gleichfalls unmöglich, daß eine Religion zu allen Völkern vordringe: zumal da die meisten dieser Sprachen so au-

*) Joh. Craigii principia mathematica Theologiae christianae. Lond. 1699. 1. edit.

ßerst unvollkommen sind, daß man die abstracten Lehren der Offenbarung, z. B. der christlichen, in ihnen gar nicht ausdrücken kann. (Bahr dt.)

- d) Hiezu kommt noch die physische Lage mehrerer Länder, die für den Europäer beinahe unzugänglich sind, wie auch verschiedene politische Verhältnisse, zu Folge deren gewisse Völker keinem Ausländer einen Aufenthalt unter sich gestatten. (Fragmentist.)
- e) Endlich ist die Behauptung, daß eine Offenbarung jemals ganz allgemein werde, in sich selbst widersprechend. Um dieses zu werden, müßte sie den Charakter der Nothwendigkeit annehmen; sie beruht aber auf Erfahrungen; Erfahrungen aber geben immer nur das Bewußtseyn, daß ein Gegenstand sey, nie daß er so seyn müsse, d. h. sie haben immer nur den Charakter der Zufälligkeit; also muß auch jede Offenbarung als ein Erfahrungsgegenstand den Charakter der Zufälligkeit haben, sie kann also nicht nothwendig seyn. (Kant.)

Antwort. An und für sich betrachtet ist es nicht einmal wahr, daß eine jede Offenbarung darum, weil sie dem menschlichen Geschlechte möglich ist, einst völlig allgemein verbreitet werden müßte. Indessen verspricht dieses die christliche Offenbarung wirklich, und darum will ich die Gründe näher erwägen, aus denen man dieß für etwas Unmögliches erklärt hat.

- a) Ich gebe es zu, daß völlig gleiche Ansichten über religiöse Gegenstände bei allen Menschen zu bewirken, etwas Unmögliches sey; ja, meiner Meinung nach, wäre es auch etwas Ueberflüssiges und wohl gar Schädliches. Aber die Offenbarung hat dieß auch nicht zur Absicht; sondern sie will nur gleichförmigere Gesinnungen, als etwa jetzt schon vorhanden sind, unter den Menschen zu Stande bringen, und das wird doch Niemand für eine Unmöglichkeit erklären; das kann und muß auch seinen sehr großen Nutzen haben, wenn diese Ansichten selbst wohlthätig sind, und wenn diejenigen Begriffe, welche die Menschen gegenwärtig haben, wie Jeder zugeben wird, größtentheils noch sehr unvollkommen und verderblich sind.

- b) Daß alle Erzählungen in eben dem Maße an Glaubwürdigkeit verlieren, in welchem sie sich nach Zeit und Raum verbreiten, ist falsch. Aber sollten sie auch etwas verlieren: so folgt doch gar nicht, daß die Erzählung einer gewissen Begebenheit nicht über das ganze Erdenrund und bis an das Ende des menschlichen Geschlechtes mit hinlänglicher Glaubwürdigkeit fortgepflanzt werden könnte. Es gibt ja doch wirklich Erzählungen, die auf dem ganzen Erdenrunde Glauben finden, und schon Jahrhunderte alt sind. Die Berechnung des Johann Craig beruht auf den willkürlichsten Voraussetzungen, die keiner ernstlichen Widerlegung werth sind. Gesezt aber, es sollte wirklich für ein gewisses Zeitalter oder in einem gewissen Lande einmal der Fall eintreten, daß man sich in denselben von den zu Jesu Zeiten geschehenen Wundern nicht mehr mit hinlänglicher Sicherheit überzeugen könnte: so könnte ja Gottes Vorsehung, ohne die christliche Offenbarung darum zu Grunde gehen zu lassen, nur einige neue Wunder zu ihrer Bestätigung wirken.
- c) Möchte es auch noch mehr als 500 Sprachen geben: so wird aus dieser Menge doch nichts gegen die Möglichkeit einer allgemeinen Ausbreitung der christlichen Offenbarung folgen. Es ist ja nicht nöthig, daß alle diese Sprachen etwa von einem Einzigen erlernt werden. Wenn aber einige dieser Sprachen noch so unvollkommen sind, daß man die höheren Lehren einer Offenbarung in ihnen gar nicht ausdrücken kann: so sind auch eben darum die Völker, die diese Sprache reden, der erhabenen Lehren der göttlichen Offenbarung noch nicht bedürftig. Man wird sie erst bilden, wird ihre Begriffe erst entwickeln müssen, dann wird sich auch ihre Sprache von selbst vervollkommen, und man wird ihnen jene Lehren der Offenbarung recht bequem beibringen können.
- d) Keine Klippen und Berge sind unübersteiglich, kein Klima schlechterdings unerträglich, wenn auch für Europäer, doch nicht für nähere Nachbarn; alle politischen Verhältnisse sind der Veränderung unterworfen; u. s. w.
- e) Wenn dieser Grund etwas bewiese: so ließe sich auf eben die Art die Nothwendigkeit von Speise und Trank

für die Erhaltung des Lebens längnen. Speise und Trank müssen doch gleichfalls in der Erfahrung gegeben werden, u. s. w.; dem großen Weltweisen ist hier nämlich etwas sehr Menschliches begegnet. Zwei verschiedene Begriffe hat er um ihrer gleichen Bezeichnung wegen verwechselt; die etwas uneigentlich sogenannte Nothwendigkeit einer Offenbarung, die eigentlich nur eine Nothwendigkeit zu einem gewissen Zwecke ist, hat er für eine absolute, und aus Begriffen erweisliche Nothwendigkeit gehalten. Von diesen letzteren gilt, was er behauptet, nicht von der ersteren.

§. 130.

5. Einwurf. Jede fernere Belehrung soll überflüssig seyn.

1. Die einzigen drei Gegenstände, worüber uns eine Offenbarung in theoretischer Hinsicht Belehrung mittheilen könnte, müßten Gott, Freiheit und Unsterblichkeit seyn. Aber was könnte sie uns von diesen drei Gegenständen noch über dasjenige, was wir schon durch die bloße Vernunft wissen, lehren, das uns nicht überflüssig oder gar schädlich wäre?

a) In Rücksicht auf Gott? Wollte die Offenbarung uns etwa die Gottheit, wie sie an sich ist, darstellen? Aber dann würde die Vorstellung von Gottes unendlicher Majestät uns zur Befolgung des Sittengesetzes mit Gewalt treiben, und unsere Freiheit aufheben.

b) In Rücksicht auf die Freiheit? Wollte sie uns etwa die Verbindung der Freiheit in uns mit der Natur- Nothwendigkeit außer uns erklären? Aber was würde uns dieß nützen? —

c) In Rücksicht auf Unsterblichkeit? Wollte sie uns etwa die Belohnungen und Strafen des künftigen Lebens wie gegenwärtig vormahlen? — Aber dieß würde unsere Tugend in bloßen Eigennutz verwandeln.

2. Eben so wenig kann eine Offenbarung praktischer Wahrheiten von einem Nutzen für uns seyn; denn wie die Vernunft in uns spricht, so spricht sie auch in Gott; dasselbe oberste Sittengesetz, welches wir Menschen anerkennen, muß auch Gott anerkennen; jede Pflicht also, die uns Gott auf-

stellen will, muß sich auch schon aus unserem obersten Sittengesetze herleiten lassen. Folglich gäbe es hier nur zwei Fälle: entweder Gott würde uns nur die Pflicht — die Regel — aufstellen, ohne uns ihren Ableitungsgrund zu zeigen, oder er würde uns auch mit ihrem Ableitungsgrunde bekannt machen. Das Erstere würde keine wahre Moralität, sondern nur Legalität bewirken; im letzteren Falle aber würde uns Gott einen Dienst zu leisten versuchen, den jeder Weisere seinen unweiseren Mitbürgern gleichfalls zu leisten vermag. (Sichte.)

Antwort. 1. Es ist

- a) falsch, daß jede Offenbarung theoretischer Wahrheiten gerade nur die drei Gegenstände: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit betreffen müßte. Es gibt, wie wir oben gesehen, noch mehrere andere Gegenstände, worüber einen näheren Aufschluß zu erhalten sehr wünschenswerth, um nicht zu sagen, nothwendig für uns ist. Es ist
- b) falsch, daß jede Offenbarung, die diese drei Gegenstände behandelt, unsere Einsichten über sie gerade erweitern müßte; auch eine bloß formelle Offenbarung über diese Objecte kann uns von Nutzen seyn, weil selbst Gelehrte oft über die Eigenschaften Gottes über die Freiheit und Unsterblichkeit des Menschen, und über andere dergleichen Wahrheiten der bloßen Vernunftreligion geirrt. Es ist
- c) falsch, daß jede Erweiterung unserer Einsichten über diese drei Gegenstände jede materielle Offenbarung jene im Einwürfe angegebenen Folgen hervorbringen müßte. Zwar daß eine weitere Belehrung über die Freiheit, darin uns die Verbindungsart derselben mit der Naturnothwendigkeit erklärt würde, unnütz wäre, gebe ich selbst zu. Auch das mag wahr seyn, daß eine erschöpfende Kenntniß von Gott, und eine so lebhafte Darstellung der künftigen Belohnungen und Strafen, wie wenn sie gegenwärtig wären, der Tugend nachtheilig seyn müßte; aber dergleichen Belehrungen verspricht ja die Offenbarung nirgends, und könnte sie auch auf keine Weise leisten.

2. Es ist freilich wahr, daß die Vernunft in Gott eben das spreche, was sie in uns spricht, wenn sie nicht unrichtig spricht; aber daraus folgt nur, daß Alles, was unsere Ver-

nunft — wenn sie nicht irrt — für wahr erkennt, auch von Gott dafür anerkannt werde; nicht aber umgekehrt, daß Alles, was Gott erkennt, auch von uns eingesehen werden müßte. Also ist es zwar richtig, daß jede Pflicht, die uns Gott aufstellt, auch aus dem obersten Sittengesetze, das eine richtig urtheilende Menschenvernunft erkennt, herleitbar seyn müsse; aber es ist nicht nothwendig, daß auch wir Menschen diese Herleitungsart der Pflicht einsehen müssen, sondern es kann auch Pflichten (gemeinnützige Handlungsweisen) geben, die aus Verhältnissen folgen, welche wir nicht kennen, und es ist falsch, daß die Befolgung solcher Pflichten bloße Legalität und keine Moralität bewirken würde. Wenn wir dergleichen Gesetze darum befolgen, weil sie Gott aufgestellt hat, und weil wir aus dieser Aufstellung Gottes schließen, daß sie richtige Herleitungen aus dem obersten Sittengesetze sind; so hat unser Gehorsam allerdings sittlichen Werth. Auf diese Art könnte uns also auch eine materielle Offenbarung praktischer Wahrheiten von Nutzen seyn. Und eben so auch eine formelle. Denn auch, wenn eine gewisse Pflicht sich aus denjenigen Verhältnissen, die wir selbst kennen, herleiten läßt, kann es noch immer von Nutzen seyn, wenn uns die Offenbarung mit ihr bekannt macht. Jener weisere Mann, der uns Unweisere darüber belehren könnte, steht uns vielleicht nicht immer und überall zu Gebote. Uns die Art der Herleitung zu zeigen, ist freilich nicht die Sache der Offenbarung als solche; denn diese läßt sich in keine wissenschaftlichen Untersuchungen ein; aber veranlassen kann sie gleichwohl auch diese Herleitung dadurch, daß sie den Lehrsatz ausspricht, zu dem wir dann den Beweis leichter auffinden können. Wie viele zum Theil ganz handgreifliche Irrthümer und Uebertreibungen also sind nicht in diesem einzigen Einwurfe zusammengehäuft!

§. 131.

6. Einwurf. Positive Religionen schaden der Aufklärung und der Sittlichkeit der Menschen.

1. Jede positive Religion, d. h. jede, die zu den Lehren der Vernunft noch einige Zusätze macht, die sie nicht aus Gründen, sondern auf Auctorität will angenommen wissen,

schadet der Aufklärung der Menschen und verbreitet Aberglauben. Sie zeigt dem Menschen, daß man etwas auch ohne, ja auch sogar gegen die Gründe der gesunden Vernunft glauben und annehmen könne. Dann meint der Mensch, er dürfte dieß überall thun, und wird auf diese Art eine Beute des Aberglaubens. Insonderheit ist der schädliche Glaube an Geistererscheinungen nur den vorgeblichen Offenbarungen zuzuschreiben.

2. Alle positiven Religionen schaden ferner auch der Sittlichkeit. Sie veranlassen einmal schon Secten und Spaltungen unter den Menschen, Streitigkeiten, aus denen dann Haß und Verfolgungen entspringen, sie erlöschten das Bild der wesentlichen Gleichheit aller Menschen, u. s. w. Uebersieße theilen sie unsere Aufmerksamkeit, und lenken sie von dem Einen, was Noth thut, von der Tugend ab, auf allerlei sehr unwichtige Dinge; sie schwächen endlich auch die Beweggründe zur Tugend, indem sie den Menschen Mittel und Wege zeigen, sich die ewige Seligkeit auch ohne Tugend zu erwerben; u. dgl. (Bahard t.)

Antwort. 1. Es ist nicht wahr, daß jede positive Religion den Menschen ein Beispiel gebe, wie er auch ohne und sogar wider die Gründe der gesunden Vernunft etwas annehmen könne. Die Lehren, die eine wahre göttliche Offenbarung ertheilt, werden nicht wider die gesunde Vernunft seyn; auch werden die Menschen solche nicht ohne Gründe anzunehmen brauchen, sondern sie wird ihre Wahrheit durch Wunder hinlänglich darthun. Wollte man aber sagen, daß eine Offenbarung der Aufklärung der Menschen schon darum schade, weil sie den Menschen an einen Auctoritätsglauben gewöhne: so dient zur Antwort, daß Auctoritätsglaube — besonders derjenige, der historische Gegenstände betrifft — dem menschlichen Geschlechte höchst nothwendig sey, und wenn auch keine Offenbarung da ist, so oft in Anspruch genommen werde, daß durch die wenigen Fälle, in denen auch die Offenbarung Glauben auf menschliche Aussagen fordert, wahrlich nichts verborben werden kann. Der Glaube an Geistererscheinungen, sollte er immerhin sein Daseyn nur den wahren oder vorgeblichen Offenbarungen zu verdanken haben, ist nicht so schädlich, als man es darstellt; wenigstens ist sein Schaden in keinen Ver-

gleich zu bringen mit jenem Nutzen, den der Glaube an höhere Wesen und ihren wohlthätigen Einfluß auf uns, so wie überhaupt an alle übrigen Lehren einer wahren göttlichen Offenbarung hervorbringen kann.

2. Es ist nicht wahr, daß Offenbarungen Secten und Spaltungen unter den Menschen befördern, vielmehr vermindern sie die Zahl derselben; denn wenn es auch keine wahre göttliche Offenbarung gäbe: so würden die Menschen nichts desto weniger über alle diejenigen Fragen, welche nur eine Offenbarung zu beantworten vermag, etwas entscheiden wollen; und weil sie keine hinreichenden Gründe dazu hätten: so würde jeder anders entscheiden, und hieraus würden dann zahllose Secten und Streitigkeiten entstehen. Dieß bestätigt auch wirklich die Geschichte. Höchstens könnte man sagen, daß solche Streitigkeiten dort, wo Jeder nicht seine eigene fehlbare Menschenmeinung, sondern den Ausspruch der Gottheit zu vertheidigen glaubt, mit größerer Hitze geführt werden dürften; aber auch dieser Schade wiegt den Nutzen noch nicht auf, den eine wahre göttliche Offenbarung leistet. Je inniger und fester wir von ihren Lehren überzeugt sind, um desto wohlthätiger wirkt sie auf unser Herz, und selbst die Hitze, mit der wir Andere von unserer Meinung zu überzeugen bestrebt sind, entspringt aus keinem so sträflichen Grunde. Eben so falsch ist es, daß eine Offenbarung unsere Aufmerksamkeit nothwendig theilen müßte. Sie könnte im Gegentheile sehr Vieles beitragen, um unsere Aufmerksamkeit auf das, was einzig Noth thut, ununterbrochen hinzurichten, indem sie mit jedem Gegenstande auf Erden gewisse Nebengriffe verbände, die uns an Gott, an unsere Pflichten u. s. w. erinnern. Daß man auch ohne Tugend selig werden könne, wird keine wahre Offenbarung lehren. — Endlich begeht man in diesem Einwurfe noch einen andern Fehler. Da man behauptet, daß alle positiven Religionen dem menschlichen Geschlechte aus den hier angegebenen Gründen nachtheilig wären: so muß man eben darum auch behaupten, daß sich Gott niemals wirklich geoffenbaret habe. Allein wenn alle vorhin gerügten Vorurtheile und Mißbräuche, z. B. der Glaube an Geistererscheinungen, die heftigen Streitigkeiten u. s. w., auch ohne daß je eine göttliche Offenbarung vorhanden gewesen

ist, zum Vorschein gekommen sind: so folgt ja eben hieraus, daß sie durch eine göttliche Offenbarung nicht erst erzeugt, nicht einmal vermehrt, sondern im Gegentheil nur vermindert würden, indem es doch Niemand läugnen wird, daß dort, wo zwischen einer wahren und einer bloß vorgeblichen göttlichen Offenbarung die Wahl ist, die erstere sicher die minder schädliche, und also wenigstens vergleichungsweise nützlich seyn werde.

§. 132.

7. Einwurf. Aus der Unbegreiflichkeit einer Offenbarung.

Was könnte uns eine Offenbarung auch wirklich nützen, da ihre Belehrungen alle ganz über unsere Vernunft erhaben seyn müßten, und folglich von uns gar nicht begriffen, sondern nur dunkel geahnet würden? Wie könnten uns solche dunkle und schwankende Erkenntnisse zu einer Richtschnur in unserem Lebenswandel dienen?

Antwort. Freilich können die Wahrheiten einer Offenbarung nicht ganz begriffen, d. h. nicht nach ihren innern Gründen eingesehen werden, aber darum kann ihre Erkenntniß doch sicher und lebhaft genug seyn. Sicher, weil sie auf Gottes Zeugniß beruht; lebhaft, weil ihre Lehren in Bildern vorgetragen seyn können. Auch kann das Schwankende, das solche Bilder haben, durch negative Bestimmungen hinlänglich eingeschränkt werden. Und wenn dieß Alles geschieht, dann werden uns solche Wahrheiten gar wohl zum Troste, zur Richtschnur in unserem Lebenswandel u. s. w. dienen können, ob wir gleich ihre inneren Gründe nicht einsehen, wie dieß ein gleicher Fall mit so vielen mathematischen, physikalischen, medizinischen und anderen Wahrheiten ist, von denen auch derjenige Gebrauch macht, der ihre inneren Gründe nicht kennt.

§. 133.

8. Einwurf. Aus der Unveränderlichkeit der Natur.

Die Vertheidiger der Offenbarung geben selbst zu, daß in dem ersten (originellen) Zustande des menschlichen Geschlechtes die natürliche Religion vollkommen hinreichend gewesen sey. War sie es aber damals: so muß sie es auch noch jetzt seyn; denn

denn die Natur bleibt unveränderlich immer dieselbe; wir haben jetzt noch immer dieselben Verhältnisse, wie wir sie ehemals gehabt; mithin auch jetzt noch die nämlichen Pflichten und Beweggründe zur Tugend, folglich die nämliche Religion.

Antwort. 1. Die Vertheidiger der Offenbarung behaupten keineswegs, daß nicht auch den ersten Menschen schon eine Offenbarung recht nützlich gewesen wäre; höchstens haben Einige aus ihnen behauptet, daß in dem gegenwärtigen verdorbenen Zustande des menschlichen Geschlechtes die Nothwendigkeit einer höhern Belehrung noch größer sey, als sie es Anfangs war.

2. Uebrigens ist es falsch, daß die Natur so ganz unabänderlich ist. Wenn auch in dem leblosen und belebten thierischen Theile der Schöpfung ein unveränderlicher Kreislauf herrschen sollte; bei dem Geschlechte der Menschen ist dieß offenbar nicht der Fall. Bei uns Menschen ändern sich die Bedürfnisse, die Fähigkeiten, die Verhältnisse u. s. w. gar sehr. Immerhin könnte also heute eine Offenbarung Bedürfnis für uns seyn, wenn sie es auch nicht vor Jahrtausenden schon gewesen.

S. 134.

Anhang. Prüfende Uebersicht der sonst gewöhnlichen Arten, die Nothwendigkeit einer Offenbarung zu beweisen.

Ich habe gleich oben erklärt, daß ich nicht eine entschiedene, eine auch von Gott selbst anzuerkennende Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung beweisen, sondern nur darthun wolle, daß eine Offenbarung nützlich und nothwendig scheine, so weit wir Menschen es absehen können; ein Zusatz, durch welchen angezeigt wurde, daß ich es immer noch dahin gestellt seyn lasse, ob nicht Gott selbst vielleicht die Sache anders finden, und gewisse, uns nicht bemerkbare Nachtheile von einer Offenbarung vorhersehen könnte, die ihn bestimmen, sie entweder der ganzen Menschheit, oder doch einem gewissen Theile derselben entweder für immer, oder doch für eine gewisse Zeit vorzuenthalten. Nicht also sind die bisherigen Bearbeiter dieses Gegenstandes, so viel ich wenigstens wußte, verfahren; sondern fast Alle haben

sich hiebei so unbestimmter und so allgemein lautender Ausdrücke bedient, als ob es eine objectiv gültige, und somit eine auch von Gott selbst anzuerkennende Nothwendigkeit oder Nützlichkeit einer Offenbarung wäre, die sie erweisen wollten; sie haben überdies diese Nothwendigkeit auf alle Zeitalter, und auf alle einzelne Glieder der Menschheit ausgedehnt; es sey denn, daß Einige, höchstens bei dem ersten Menschenpaare im Stande der Unschuld im Paradiese eine Ausnahme von dieser Nothwendigkeit machten.

Zu diesem Zwecke unterscheiden sie häufig zweierlei Arten von Gründen für ihre Behauptung: solche, welche die Nothwendigkeit, und andere, die eine bloße Nützlichkeit einer göttlichen Offenbarung beweisen sollten. Als Grund für die Nothwendigkeit einer höhern Offenbarung führten die Meisten an, daß die sich selbst überlassene Vernunft kein Genugthuungsmittel für unsere Sünden kenne, eine Behauptung, die sie durch ähnliche Betrachtungen, wie die des §. 103, zu beweisen suchten. Hiebei behaupteten sie, um ihre Sache desto einleuchtender zu machen, daß jene Schuld, die sich der Mensch durch die Uebertretung eines göttlichen Gebotes zuzieht, von einer unendlichen Größe sey. — Einige gründeten die Nothwendigkeit einer höhern Offenbarung auch noch auf Gottes Oberherrlichkeit über uns. Weil Gott, sagten sie, unser oberster Herr ist, so ist es nothwendig, ihm zu dienen mit Allem, was sich an uns befindet, mit unserem Verstande, mit unserem Willen mit unserem Empfindungsvermögen u. s. w. Um ihm aber zu dienen mit unserem Verstande, muß er in einer Offenbarung verschiedene, uns durchaus unbegreifliche Lehren eröffnen, durch deren gläubige Annahme wir unsern Verstand dem seinigen unterwerfen.

Zum Beweise der Nützlichkeit einer Offenbarung wurden fast alle die übrigen Gründe, die auch ich oben zum Beweise der Mangelhaftigkeit der natürlichen Religion angeführt habe, gebraucht. Einige setzten noch bei, daß die natürliche Religion nicht im Stande sey, die Einheit Gottes, oder auch seine bis auf das kleinste Geschöpf sich erstreckende Fürsorge mit völliger Sicherheit zu erkennen. J. B. Leß, Beda Mayr, u. A.

Beurtheilung dieses Verfahrens.

1. Meiner Ansicht nach ist die Behauptung, daß eine göttliche Offenbarung für unser ganzes Geschlecht eine entschiedene Nothwendigkeit, ja auch nur Möglichkeit habe,

a) für's Erste unerweislich, und deshalb anmaßend.

Denn da wir von keiner einzigen Einrichtung oder Begebenheit in der Welt alle Folgen zu übersehen vermögen: so können wir auch nicht alle Folgen berechnen, welche die Mittheilung einer göttlichen Offenbarung hätte; und eben so wenig mit Bestimmtheit angeben, welche Veränderungen im Laufe der Welt zu ihrer Einführung getroffen werden müßten. Wie sollten wir also zuversichtlich behaupten können, daß die vortheilhaften Folgen derselben alle nachtheiligen überwiegen werden? Könnten wir dieß, so wären wir eben deshalb auch vollkommen berechtigt, von Gott zu fordern, daß er sich offenbare, weil er ja doch nach seiner Heiligkeit Alles, was seinen Geschöpfen entschieden vortheilhaft ist, zu Stande bringen muß. Nun fühlt aber Jeder, daß es zu viel gewagt, ja wirklich Anmaßung *) wäre, eine solche Forderung an Gott zu stellen. Also ist es auch gefehlt, eine objectiv geltende Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung behaupten zu wollen.

b) Durch diese Behauptung verwickelt man sich in allerlei Schwierigkeiten. Eine solche ist z. B. die Beantwortung der Frage, warum, wenn eine Offenbarung für Alle entschieden nothwendig ist, Gott sie nicht Allen mitgetheilt habe?

c) Um eine so überspannte Behauptung auf eine wenigstens scheinbare Art zu beweisen, müßte man seine Zuflucht zu Uebertreibungen nehmen, welche der guten Sache gar nicht zum Vortheil gereichen, weil sie nicht unbemerkt bleiben, wohl aber den Geist des Widerspruches reizen, und Veranlassung geben, daß man am Ende nicht einmal das, was doch recht einleuchtend bewiesen werden könnte,

*) Auch schon einige Andere, namentlich Obderlein (in seinem Religionsunterrichte. Nürnberg 1785. Th. I.) haben auf das Anmaßende dieser Bemerkung aufmerksam gemacht.

zugestehen will, daß nämlich — wenigstens so weit wir Menschen es absehen können — eine Offenbarung überaus nützlich, ja selbst ein Bedürfniß für uns sey.

d) Und dieses Alles kann um so süglicher erspart werden, da es zu jenem Zwecke, zu welchem man die Nothwendigkeit einer Offenbarung behauptet, vollkommen hinreicht, wenn diese Nothwendigkeit nur so verstanden wird, wie ich es oben gethan; denn man behauptet die Nothwendigkeit einer Offenbarung

a) um diejenigen zu widerlegen, die aus der Ueberflüssigkeit derselben im Voraus darthun wollen, daß keine da sey; dann aber auch

ß) um einen jeden Menschen desto geneigter zu ihrer Auffuchung und Annahme zu machen.

Das Eine so wie das Andere wird erreicht, wenn man nur so viel beweiset, als ich mir oben aufgab; denn wenn eine Offenbarung, auch nur so viel wir absehen können, nützlich und nothwendig für uns ist: so dürfen wir schon nicht sagen, sie wäre überflüssig: und so muß Jeder die Verbindlichkeit zu ihrer Auffuchung und Annahme eingestehen.

e) Es scheint, daß man jene Behauptung zum Theile auch noch zur mehreren Ehre der göttlichen Offenbarung aufgestellt habe. Man hat sich vorgestellt, daß Gottes Offenbarung etwas an ihrem Werthe verliere; wenn nicht behauptet würde, daß sie für alle Menschen schlechterdings nothwendig sey. Hiegegen erinnere ich aber, daß wir dem Ansehen der göttlichen Offenbarung gar keinen Abbruch thun, daß sie vielmehr gewinne, wenn wir uns nicht anmaßen, aus unserer eigenen Vernunft darüber entscheiden zu wollen, ob sie uns nur nützlich und nothwendig scheine, oder es in der That sey, da wir aus ihrer eigenen Erklärung am Ende erfahren, daß das Letztere der Fall sey.

2. Die Unterscheidung der Gründe, die eine bloße Nützlichkeit, und anderer, die eine eigentliche Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung beweisen, ist, meiner Mei-

nung nach, sehr schwankend; denn was der Eine bloß sehr nützlich nennt, das mag ein Anderer nothwendig finden.

3. Meine Gedanken darüber, daß die sich selbst überlassene Vernunft kein Genugthuungsmittel für unsere Sünden kenne, habe ich oben schon zu erkennen gegeben; daß aber die Strafe, die wir durch Uebertretung eines göttlichen Gebotes verschulden, unendlich groß seyn müsse, wenn man das so versteht, daß diese Strafe diejenige, die wir durch Uebertretung eines bloß menschlichen Gebotes verschulden, unendliche Male übertreffen müsse, dürfte schwer darzuthun seyn. Noch weniger dürfte der aus dem Begriffe der göttlichen Oberherrlichkeit über uns geführte Beweis der Nothwendigkeit einer Offenbarung Jedem befriedigend seyn. Denn wie folgt aus Gottes Oberherrlichkeit, daß wir ihm unter Andern auch mit unserm Verstande dienen müssen, und wie, daß wir dieß eben nicht Anders, als durch die gläubige Annahme unbegreiflicher Offenbarungslehren vermöchten?

4. So schwer es auch seyn mag, den wissenschaftlichen Beweis für die Einheit Gottes zu finden, so sehe ich doch nicht, daß irgend einer von jenen Weltweisen, welche das Daseyn Gottes überhaupt zugeben, an der Einheit dieses Wesens gezweifelt hätte; und darum dünkte ich, daß man die Einheit Gottes immerhin den sichern Lehrsätzen der natürlichen Religion des menschlichen Geschlechtes beizählen könne. Daß sich aber die Vorsehung Gottes auf jedes einzelne Geschöpf erstrecke, ist allerdings mehreren heidnischen Weltweisen, bevor sie das Christenthum darüber aufgeklärt hatte, zweifelhaft vorgekommen; wer also diese Wahrheit den unsichern Lehrsätzen der natürlichen Religion, und folglich denjenigen Mängeln derselben, aus denen sich das Bedürfniß einer Offenbarung erweisen läßt, beizählen will, mit dem werde ich eben nicht streiten. Ich habe es bloß darum unterlassen, weil es mir schien, daß wenigstens auf der Stufe der Vollkommenheit, auf der sich die natürliche Religion in unseren Tagen befindet, (eine Stufe, die wir zum Theile der durch das Christenthum selbst herbeigeführten Aufklärung unsers Verstandes zu verdanken haben) an der Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung nicht mehr gezweifelt werde.

Viertes Hauptstück.

Von der Möglichkeit und den Kennzeichen einer Offenbarung.



S. 135.

Inhalt und Zweck dieses Hauptstückes.

Nachdem die Möglichkeit und das Bedürfniß einer Offenbarung erwiesen ist, bringt sich die Frage auf, ob eine vorhanden und welche es sey? Um diese wichtige Frage beantworten zu können, muß erst die allgemeinere entschieden seyn: welches sind überhaupt die sichern Kennzeichen einer Offenbarung? Da es aber angeht wäre, eine Offenbarung zu suchen, wenn man schon im Voraus von ihrer Unmöglichkeit überzeugt werden könnte; und da man wirklich behauptet hat, daß eine solche Unmöglichkeit aus Gründen a priori erweislich wäre: so ist es nothwendig, daß wir die Unrichtigkeit dieser Behauptung eigens darthun. Es muß denn also noch von der Möglichkeit sowohl, als von den Kennzeichen einer Offenbarung gehandelt werden. Beide Untersuchungen hängen jedoch so innig zusammen, daß sie nicht wohl in zwei verschiedene Hauptstücke getrennt werden können, sonderst viel schicklicher verbunden werden; denn um den Beweis der Möglichkeit einer Offenbarung vollständig zu führen, muß man beweisen, daß es sichere Kennzeichen für ihr Vorhandenseyn gebe; dieß kann man aber nicht anders, als wenn man angibt, welche? Und daß die Kennzeichen, welche man angibt, vollkommene Sicherheit gewähren, folgt zum Theil wieder daraus, weil keine Unmöglichkeit einer Offenbarung erweislich ist. So greifen also die beiden Untersuchungen über die Möglichkeit und die Kennzeichen einer Offenbarung die Eine in die andere, und können nur in Verbindung angestellt werden.

§. 136.

Ueber den Begriff und die verschiedenen Arten der Möglichkeit.

Da ich jetzt von der Möglichkeit einer Offenbarung zu sprechen habe: so muß ich mich erst darüber erklären, welchen Begriff ich mit dem Worte: Möglichkeit, verbinde, zumal, da man dieß Wort in sehr verschiedenen Bedeutungen zu nehmen pflegt, die leicht verwechselt werden können, und dann nur Mißverstand veranlassen müssen.

1. Ohne mich aber in eine vollständige Zerlegung dieses Begriffes in seine einfachen Theile einlassen zu wollen, werde ich mich schon hinlänglich über ihn verständigen, wenn ich bloß sage, daß ich etwas in sofern möglich nenne, wiefern es Daseyn haben kann, oder deutlicher, wiefern dessen Nichtseyn aus keiner reinen Begriffswahrheit fließet. Das Gegentheil des Möglichen, oder dasjenige, dessen Nichtseyn aus einer reinen Begriffswahrheit folgt, nenne ich in sofern unmöglich.

2. Ich unterscheide aber mehrere Arten des Möglichen und des Unmöglichen; und zwar zuvörderst das innerlich oder an sich Mögliche, und das äußerlich Mögliche.

- a) Unter dem innerlich oder an sich Möglichen, welches man auch (minder schicklich) das logisch Mögliche, manchmal wohl gar das Denkbare genannt hat, verstehe ich dasjenige, dessen Nichtseyn aus keiner reinen Begriffswahrheit fließt, wenn man bloß solche allein, und keine andere Wahrheiten (die auf Anschauung beruhen) betrachtet. Das Gegentheil, oder dasjenige, dessen Nichtseyn aus einer bloßen reinen Begriffswahrheit folgt, auch wenn man keine andere Wahrheit dazu nimmt, nenne ich innerlich, an sich selbst unmöglich. So ist z. B. ein gleichschenkliches Dreieck mit einem rechten Winkel innerlich möglich; ein gleichseitiges Dreieck mit einem rechten Winkel dagegen innerlich unmöglich; denn daß es ein Dreieck der erstern Art nicht gebe, das folgt aus keiner reinen Begriffswahrheit, daß es aber kein Dreieck der letztern Art gebe, folgt allerdings aus einer reinen Begriffswahrheit; es widerspricht nämlich dem Satze, daß

jeder Winkel eines gleichseitigen Dreieckes zwei Drittel eines rechten sey.

- b) Außerlich möglich nenne ich dasjenige, dessen Daseyn nicht nur keiner reinen Begriffswahrheit, sondern auch nach gewissen andern Sätzen, die auf Anschauungen beruhen, nicht widerspricht. Das Gegentheil nenne ich außerlich unmöglich.

3. Eine besondere Art des innerlich Unmöglichen ist dasjenige, wobei der Widerspruch schon im Begriffe liegt, oder doch gleich auf der Stelle (schon aus den bloßen Werken) bemerkt werden kann. Man pflegt es das Ungereimte, oder eine *Contradictio in adjecto*, in *ipsis terminis*, ein *Evloosidhporon* (hölzernes Schureisen) zu nennen.

4. Das außerlich Mögliche oder Unmögliche umfasset noch mehrere merkwürdige Arten. Ich zähle hieher

- a) das bedingt (oder hypothetisch) Mögliche, und das bedingt (oder hypothetisch) Unmögliche. Bedingt möglich nenne ich dasjenige, das in Beziehung auf eine gewisse Voraussetzung oder Bedingung, die man so eben macht, möglich ist; d. h. dessen Nichtseyn sich aus keiner reinen Begriffswahrheit ableiten läßt, auch wenn man diese (empirische) Voraussetzung dazu nimmt. Das Gegentheil nenne ich bedingt unmöglich. Es ist leicht, einzusehen, daß ein und derselbe Gegenstand bald bedingt möglich, bald bedingt unmöglich seyn könne, je nachdem man ihm bald diese, bald jene Bedingung oder Voraussetzung macht. So ist z. B. eine mondhelle Nacht bedingt möglich zu nennen, wenn vorausgesetzt wird, daß eben Vollmond sey; bedingt unmöglich aber, wenn vorausgesetzt wird, daß eben Neumond sey.

- b) Das physisch Mögliche und physisch Unmögliche. Ich nenne physisch möglich, was mit keinem sogenannten Gesetze der Natur in einem Widerspruche steht, d. h. dessen Nichtseyn auch nach Voraussetzung aller sogenannten Naturgesetze aus keiner Begriffswahrheit fließet. Das Gegentheil nenne ich physisch unmöglich. So nenne ich es z. B. physisch möglich, daß es in einem Tage schneie und regne; physisch unmöglich aber, daß ein schwerer

Körper, wenn er nicht gehalten wird, nicht falle; denn das Erstere widerspricht keinem der sogenannten Naturgesetze, wohl aber das Letztere.

c) Das psychologisch Mögliche und psychologisch Unmögliches. Psychologisch möglich nenne ich, was mit keinem der sogenannten Gesetze der Psychologie, d. h. mit keinem derjenigen Gesetze, nach denen die Seele sich in ihren Vorstellungen, Empfindungen, Wünschen, Willensentschlüssen und Handlungen richten muß, im Widerspruche steht. Das Gegentheil heißt nur psychologisch unmöglich. So nenne ich es z. B. psychologisch möglich, daß Jemand seine Muttersprache vergesse; psychologisch unmöglich aber, daß er etwas thue, wenn er es selbst für Unrecht hält, und wovon er auch nicht den geringsten Vortheil für sich selbst absehe.

d) Das problematisch Mögliche. So nenne ich alles dasjenige, was mit nichts uns Bekanntem in einem von uns erkannten Widerspruche steht, oder, was eben so viel heißt, von dem wir nicht wissen, daß es unmöglich sey. So nenne ich z. B. das Luftsegeln problematisch möglich, weil wir nicht einsehen, daß es unmöglich sey.

e) Das vollkommen, oder schlechthin, oder in allem Anbetrachte, oder absolut Mögliche. So nenne ich nur dasjenige, was in Beziehung auf alle Gegenstände, die es nur immer gibt, sie mögen uns bekannt oder unbekannt seyn, Möglichkeit hat, d. h. was mit keinem derselben in einem Widerspruche steht, oder dessen Nichtseyn aus keiner Wahrheit (sie sey eine reine Begriffswahrheit, oder auch eine andere) fließet.

5. Diese zwei letzten Arten der Möglichkeit, die problematische nämlich und die vollkommene, sind die zwei wichtigsten; doch sind auch die übrigen vier nicht ohne allen Nutzen. Im gemeinen Leben wird das Wort: Möglich, fast nie anders als in der Bedeutung des problematisch Möglichen genommen. Wenn wir z. B. auf die Frage, ob es heute regnen werde, erwiedern: Es ist möglich! so wollen wir hierdurch nichts Anderes sagen, als, uns wäre nichts bekannt, woraus die Unmöglichkeit, daß es heute regne, folge. Und

eben so, wenn Jemand erzählt, er habe gefunden, daß 113 eine Primzahl sey, und wir erwiedern darauf: Es ist möglich: so wollen wir hiedurch nichts Anderes sagen, als, seine Behauptung stehe mit keiner uns bekannten Wahrheit in einem von uns erkannten Widerspruche; wir wußten nicht, daß dieses nicht seyn könne u. s. w.

Anmerkung. Nicht zufrieden mit diesen sechs Arten der Möglichkeit hat man noch die des moralisch oder sittlich Möglichen erdacht. So nämlich wollte man dasjenige genannt wissen, was zu Folge des Sittengesetzes geschehen soll oder darf, d. h. was sittlich gut ist; das dagegen, was nicht geschehen soll, oder was sittlich böse ist, nannte man etwas moralisch oder sittlich Unmögliches. Das ist nun meines Erachtens eine nur Mißverständnis erregende Benennung; denn um das sittlich Böse als eine Art des Unmöglichen betrachten zu können, müßte man das letztere Wort in einer ganz andern Bedeutung nehmen, als es diejenige ist, die ich in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauche festgesetzt habe. Offenbar ist die sittlich böse Handlung nicht eine unmögliche, sondern eine und zwar vollkommen mögliche Handlung; denn könnte sie nicht vollzogen werden: so würde es ungereimt seyn, sie zu verbieten. Ja, leider! kann sie nicht nur, sondern sie wird auch häufig vollzogen, und dann ist sie nicht bloß möglich, sondern auch wirklich. — Was diese unrichtige Benennung veranlaßt hat, ist die Redensart, zu Folge der man sich erlaubt, zu sagen, die Forderungen der Vernunft und die Wünsche des Glückseligkeitstriebes ständen oft in einem Widerspruche mit einander, und die böse Handlung widerspreche dem Sittengesetze. Nun ist das, was einer Wahrheit widerspricht, allerdings unmöglich zu nennen; allein man vergaß, wie es scheint, daß man das Wort Widerspruch hier nicht in seiner eigentlichen Bedeutung, wie es in der Erklärung des Begriffes der Möglichkeit genommen werden mußte, sondern in einer uneigentlichen, in der es nichts Anderes anzeigen soll, als daß die Forderung der Vernunft und der Wunsch des Glückseligkeitstriebes jeder ein eigenes Object haben, oder daß die sittlich böse Handlung eine andere sey als jene, welche das Sittengesetz verlangt. Darum ist aber auch kein eigentlicher Widerspruch zwischen den beiden Sätzen: Ich soll A thun, und: Ich wünsche B zu thun; ingleichen auch nicht zwischen den beiden Sätzen: Caus hat die Handlung B verrichtet

sollen, und Casus hat die Handlung A verrichtet. — Uebrigens gab man dem sittlich Bösen den Namen des sittlich Unmöglichen, vielleicht auch deshalb um so lieber, weil man erwartete, daß die Menschen das Laster um so gewisser meiden würden, wenn man es ihnen als etwas Unmögliches schildert. In wiefern diese Erwartung nicht ganz ungegründet seyn dürfte, mag man es für den Gebrauch des geselligen Lebens wohl zugeben, daß man das sittlich Böse zuweilen auch sittlich unmöglich nenne; in der Wissenschaft aber wird diese Benennung schwerlich am rechten Orte seyn.

S. 137.

Einige Lehrsätze über die Möglichkeit.

Bevor ich noch weiter gehen, und bestimmen kann, welche Art von Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung ich in diesem Hauptstücke zu beweisen mich wolle anheischig machen, muß ich erst noch einige Lehrsätze über den Begriff der Möglichkeit vorausschicken.

1. Alles, was wirklich ist, ist auch vollkommen möglich. Die Wahrheit dieses Satzes braucht nicht erst dargethan zu werden.

2. Alles Mögliche, das nicht zugleich unbedingt nothwendig — also nicht Gott — ist, bedarf zu seiner vollkommenen Möglichkeit auch noch der Möglichkeit einer Bedingung (Ursache oder Kraft) die es hervorzubringen vermag. Auch diese Wahrheit wird wohl Jeder sehr einleuchtend finden. Wenn nämlich etwas nicht unbedingt nothwendig ist: so bedarf es zu seinem Daseyn des Daseyns einer Bedingung, zur Möglichkeit seines Daseyns also der Möglichkeit des Daseyns dieser Bedingung. So wird z. B. zur Möglichkeit des Daseyns eines Hauses nicht zwar das wirkliche Vorhandenseyn, wohl aber die Möglichkeit eines Baumeisters, der Baumaterialien u. s. w. erfordert. Daß aber schon die Möglichkeit der Ursache oder Bedingung genüge, und nicht auch ihre Wirklichkeit erfordert werde, wie man sonst häufig gesagt hat, erhellt daraus, weil das wirkliche Daseyn der Ursache, der vollständigen nämlich, nicht aber nur eines Theiles derselben, auch schon das Daseyn

der Wirkung selbst zur Folge hat. Wenn ein Baumeister, die Materialien, die Werkzeuge, der Wille zum Baue u. s. w., kurz Alles, was zur vollständigen Ursache des Daseyns eines Hauses gehört, nicht bloß möglich, sondern wirklich vorhanden ist: so bleibt auch das Haus nicht bloß in der Möglichkeit, sondern gelangt zur Wirklichkeit.

3. Das Wesen, von dessen Kraft oder Wirksamkeit die Hervorbringung eines möglichen Gegenstandes abhängt, kann nur Eins von Beiden, entweder Gott oder irgend ein endliches Wesen seyn. Dinge, deren Wirklichmachung von Gott allein abhängt, sind, wenn sie vollkommen möglich sind, schon eben darum auch wirklich; denn um der Gottheit vollkommen möglich zu seyn, müssen sie unter Anderem auch mit Gottes Eigenschaften, mit seiner höchsten Weisheit, Heiligkeit u. s. w. in keinem Widerspruch stehen; denn wenn dieß nicht der Fall wäre: so wäre es Gott eben darum unmöglich, sie hervorzubringen, da jene Freiheit, die wir in ihm annehmen, auf keinen Fall in der Möglichkeit einer Abweichung vom Sittengesetze bestehet. Stimmt aber die Hervorbringung des Dinges mit Gottes Weisheit, Heiligkeit u. s. w. überein: so bringt er es auch wirklich hervor.

4. Nur dann also kann etwas vollkommen Mögliches gleichwohl nicht wirklich seyn, wenn dessen Wirklichmachung (oder Realisirung) von einem endlichen und zwar mit Freiheit begabten Wesen abhängt.

5. Da es nun solche Wesen wirklich gibt: so ist die Sphäre des Möglichen allerdings größer als die des Wirklichen.

Anmerkung. Kant hat behauptet, daß diese beiden Sphären einander gleich wären.

6. Aus der bloß problematischen Möglichkeit einer Sache läßt sich sofort noch nicht auf ihre vollkommene Möglichkeit schließen; denn da wir nicht alle Dinge kennen: so sind wir nicht berechtigt, bloß daraus, daß eine gewisse Sache mit keinem uns bekannten Gegenstande in einem von uns bemerkten Widerspruche stehe, d. i. problematische Möglichkeit habe, sogleich zu schließen, daß diese Sache auch mit keinem

uns unbekannten Gegenstände in einem von uns nicht bemerkten Widerspruche stehe, und also vollkommen möglich sey.

7. Hieraus ist zu erschen, daß es überhaupt eine sehr schwierige Sache sey, die vollkommene Möglichkeit eines Gegenstandes zu behaupten, wenn man sie nicht etwa aus der bereits bemerkten Wirklichkeit desselben folgern kann. — Inzwischen sind wir gleichwohl im Stande, die absolute Möglichkeit einiger Dinge zu erkennen, ohne sie erst aus ihrer Wirklichkeit zu folgern, und zwar in nachstehenden Fällen:

- a) Daß es uns absolut möglich sey, einen gewissen Willensentschluß zu fassen, erkennen wir mit völliger Gewißheit, noch bevor wir uns wirklich entschieden haben, sobald nur einer von folgenden zwei Fällen Statt findet: entweder daß
 - α) unsere Vernunft diesen Willensentschluß als eine Pflicht von uns fordert, oder daß
 - β) unser Glückseligkeitstrieb die Vollziehung der betreffenden Handlung, als für uns vortheilhaft, wünscht.
- b) Daß es uns absolut möglich sey, eine gewisse Veränderung außerhalb unser, z. B. in den uns umgebenden Gegenständen hervorzubringen, erkennen wir zwar nicht mit völliger Gewißheit, aber doch mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit, wenn wir (nach a) erkannt, daß der Entschluß dazu uns völlig möglich sey, und wir es aus Erfahrungen wissen, daß wir durch einen ähnlichen Entschluß solche Veränderungen in der Außenwelt schon oft hervorgebracht haben; denn hieraus können wir mit vieler Wahrscheinlichkeit schließen, daß unser Entschluß auch jetzt dieselbe Wirkung hervorbringen werde. So kann ich z. B. mit dem höchsten Grade von Wahrscheinlichkeit erwarten, daß es mir möglich seyn werde, diesen Schuldbrief meines Freundes vor seinen Augen zu verbrennen, um ihm auf diese Art die Erlassung seiner Schuld anzukündigen; denn weil diese Handlung sittlich gut ist: so ist die Möglichkeit des Entschlusses außer Zweifel. Die Möglichkeit der Vollziehung aber kann ich hier mit vieler Wahrscheinlichkeit, nicht aber mit Gewißheit annehmen; weil es ja könnte seyn, daß in dem Augenblicke,

da ich die Hand mit dem Drieße zum Feuer ausstrecken will, ein Schlagfluß sie mir lähme.

- c) Wiefern wir endlich mit dem höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit erkennen, daß es auch außerhalb unser mehrere und ähnliche freie Wesen gebe, z. B. unsere Mitmenschen auf Erden: so können wir nach dem Gesetze der Aehnlichkeit und Analogie auch bei diesen mit Wahrscheinlichkeit verschiedene Möglichkeiten, ähnlich der a, b, voraus bestimmen.

8. Weit leichter als auf diese absolute Möglichkeit einer Sache läßt sich auf ihre absolute Unmöglichkeit schließen. Hier gilt nämlich der Satz: Was immer logisch oder physisch, oder psychologisch, oder überhaupt in einer uns bekannten Rücksicht nicht bloß bei einer willkürlich angenommenen Voraussetzung (d. h. bloß hypothetisch) unmöglich ist, das ist auch absolut unmöglich.

§. 138.

Nur eine problematische Möglichkeit der Offenbarung läßt sich ohne Voraussetzung ihrer Wirklichkeit darthun.

1. Auf eine göttliche Offenbarung sind die im vorhergehenden Paragraph angegebenen drei Arten, die vollkommene Möglichkeit einer Sache zu beweisen, nicht anwendbar; denn eine göttliche Offenbarung ist eine Sache, deren Wirklichmachung gar nicht weder von unserer, noch anderer endlicher Wesen Willkühr, sondern von Gott allein abhängt. Daher denn auch, wenn man ihre völlige Möglichkeit dargethan hätte, schon eben darum ihre Wirklichkeit bewiesen wäre. Es bleibt uns also nichts Anderes übrig, als nur ihre problematische Möglichkeit zu zeigen, d. h. zu zeigen, daß ihr Vorhandenseyn mit keiner uns bekannten Wahrheit in einem uns bekannten Widerspruch stehe, oder (was eben so viel heißt) daß noch Niemand ihre Unmöglichkeit erwiesen habe.

2. Auch diese bloß problematische Möglichkeit aber wird zu unserem Zwecke genügen; denn schon aus ihr wird folgen, daß es sichere Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung geben müsse; wir werden sie bestimmen, und

dann aus dem Vorhandenseyn dieser Kennzeichen an einer bestimmten Religion nicht nur die völlige Möglichkeit einer Offenbarung, sondern sogar ihre Wirklichkeit erkennen.

Anmerkung. Diese Ansicht der Dinge stimmt auf das Beste mit dem überein, was der gesunde Menschenverstand hierüber urtheilt. Sicher würde es dieser viel zu gewagt finden, wenn wir uns anheischig machten, das wirkliche Daseyn einer Offenbarung aus Gründen a priori zu beweisen, was wir doch, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, thun müßten, wenn wir uns erböten, die absolute Möglichkeit einer Offenbarung zu beweisen, indem ja (nach §. 137. Nr. 3.) aus dieser auch schon die Wirklichkeit der Offenbarung folgt. Daß man an einem solchen Anerbieten gleichwohl nicht immer Anstoß genommen habe, rührt nur daher, weil man den Ausdruck: absolut möglich nicht immer in diesem strengen Sinne genommen, sondern sich hierbei häufig nur das dachte, was ich die problematische Möglichkeit nenne.

§. 139.

Erfordernisse zur Möglichkeit einer materiellen Offenbarung.

Will man die problematische Möglichkeit einer Sache darthun: so muß man zeigen, daß sie mit keinem uns bekannten Gegenstande in einem uns bemerkten Widerspruche stehe. Es versteht sich aber von selbst, daß man die Sache hier nur mit solchen Gegenständen in Vergleichung zu stellen brauche, von denen es nicht gleich auf den ersten Blick einleuchtend ist, daß sie mit ihr in keinem Widerspruche stehe, d. h. nur bloß mit solchen, die ihr zu widersprechen scheinen. Dornehmlich muß man also bei diesem Geschäfte auf etwa schon vorhandene oder doch mögliche Einwürfe Rücksicht nehmen.

In unserm gegenwärtigen Falle müssen wir erst die Stücke näher bestimmen, welche zu einer göttlichen Offenbarung erfordert werden, um dann zu sehen, ob das Eine oder das Andere derselben nicht etwa irgend eine Unmöglichkeit enthalte. Nun wissen wir bereits, daß eine Offenbarung und zwar selbst eine materielle nichts Anderes sey, als eine Art Zeugenschaft, welche Gott selbst

für irgend eine durch unsere Vernunft nicht erkennbare Lehre ablegt. Zu einer jeden Zeugenschaft aber werden, wenn sie nicht bloß gegeben, sondern auch angenommen werden soll, folgende Bedingungen erfordert:

1. Von Seite des Zeugen:

- a) Eine gewisse Kenntniß, die wir nicht haben, und die er eben uns mittheilen soll;
- b) die Fähigkeit, gewisse Vorstellungen in uns hervorzubringen, und zwar
 - α) Vorstellungen von jener Wahrheit, über die uns der Zeuge belehren soll; dann auch noch ferner
 - β) die Vorstellung von seinem ernstern Willen, daß wir ihm glauben sollen, weil er die Sache selbst für wahr hält.
- c) Endlich der Wille, diese Vorstellungen wirklich in uns hervorzubringen, und das Vollziehen dieses Willens.

2. Von Seite unser, die wir das Zeugniß annehmen sollen, wird erfordert, daß wir uns von dem Vorhandenseyn dieser drei Stücke überzeugen, also uns überzeugen:

- a) daß sich der Zeuge nicht etwa selbst irre;
- b) daß er die Fähigkeit habe, uns seine Gedanken verständlich mitzutheilen;
- c) daß er im gegenwärtigen Falle auch den Willen gehabt habe, dieses zu thun.

Allenthalben, wo diese sechs Erfordernisse vorhanden sind, findet auch eine Zeugenschaft Statt. Da aber der Beweis für das Vorhandenseyn der drei letzten Stücke jenen für das Vorhandenseyn der drei ersteren schon einschließt: so bedarf man, um die Möglichkeit einer Zeugenschaft für irgend einen Fall zu beweisen, nur die Möglichkeit der drei letzteren Stücke für diesen Fall darzuthun. Untersuchen wir also, ob diese drei Stücke auch in Beziehung auf Gott Statt finden. Wenn sich dieß zeigen läßt, oder wenn wir nur zeigen, daß man uns wenigstens das Gegentheil nicht gehörig darthun könne: so haben wir schon die problematische Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung erwiesen.

§. 140.

Die meisten dieser Erfordernisse sind ohne Zweifel vorhanden.

1. Das erste Erforderniß von Seite dessen, der uns etwas bezeugen soll, ist der Besitz einer gewissen Kenntniß, die wir nicht haben. Dieses Erforderniß ist in Beziehung auf Gott ohne Zweifel vorhanden. Da der göttliche Verstand ein allumfassender ist, und da es der Wahrheiten unendlich viele gibt, unser menschliche Verstand dagegen nur eine endliche Menge derselben kennt: so folgt mit Nothwendigkeit, daß Gott auch unendlich viele Wahrheiten kenne, die uns noch unbekannt sind.

2. Auch das dritte Erforderniß hat, wenn wir die Möglichkeit des zweiten einstweilen zugeben, keine Schwierigkeit. Wenn es Gott in Rücksicht seiner sowohl als unserer Kräfte möglich ist, sich uns zu offenbaren, so hat die Annahme, daß er es wolle, problematische Möglichkeit, weil eine Offenbarung nach Allem, was wir darüber zu urtheilen vermögen, nützlich, ja selbst nothwendig für uns ist. Auch sind wir vorläufig überzeugt von Gottes Wahrhaftigkeit, zu Folge der er weder selbst irren, noch Andere betrügen kann. Wissen wir also nur erst, daß ein gewisser Gedanke in unserem Bewußtseyn von ihm in der bestimmten Absicht erweckt worden sey, damit wir demselben Glauben beimessen, weil er ihn selbst für wahr erkennt: so sind wir auch schon überzeugt, daß dieser Gedanke Wahrheit enthalte, und werden also glauben.

3. Alles kommt also auch darauf an, ob das zweite Erforderniß Statt finde, d. h. ob Gott auch die Fähigkeit habe, Vorstellungen in uns zu erwecken, und zwar

- a) Vorstellungen von jenen Wahrheiten, worüber uns in einer Offenbarung Auskunft gegeben werden sollte, und
- b) die Vorstellung von seinem Willen, daß wir jenen in uns erweckten Vorstellungen Glauben beimessen, weil er sie selbst für wahr erkennt.

4. Was nun zuvörderst die Kraft betrifft, Vorstellungen in uns hervorzubringen: so wissen wir hinlänglich, daß Gott eine solche Kraft besitze; denn in der That sind ja alle Vorstellungen, die wir erhalten, entweder

mittelbar, oder unmittelbar von ihm in unserem Bewußtseyn hervorgebracht, weil Alles, was immer geschieht, unmittelbar oder mittelbar von ihm kommt. Auch daß Gott Vorstellungen von solchen Wahrheiten, über die uns eben Auskunft in einer Offenbarung gegeben werden sollte, in uns hervorbringen könne, ist eine Annahme, welche mit nichts Bekanntem in einem Widerspruche steht. Wirklich entstehen ja gar oft Gedanken in uns, über deren Wahrheit wir weder bejahend noch verneinend zu entscheiden vermögen. So fällt uns z. B. ein, daß Gott dem menschlichen Geschlechte vergeben wolle, wenn es sich bessert. Nur ob dieß wahr sey, können wir nicht wissen, wenn uns Gott nicht zu erkennen gibt, ob wir es annehmen sollten.

5. Die einzige Schwierigkeit beruht also nur noch auf der Frage, ob uns Gott auch von seinem Willen überzeugen könne, daß wir gewissen Gedanken, die in unserm Gemüthe so eben aufgestiegen sind, Glauben beimesseu sollen, weil er sie selbst für wahr erkennt? Dieß ist allerdings erst noch eine Frage. Denn obgleich alle Vorstellungen, die in uns entstehen, wenigstens mittelbarer Weise durch Gott in uns hervorgebracht werden: so bringt er doch gewiß nicht alle in der bestimmten Absicht hervor, damit wir sie glauben. Wir müssen daher ein bestimmtes Kennzeichen suchen, woran wir jene Vorstellungen, die Gott in dieser Absicht hervorbringt, von den übrigen zu unterscheiden vermögen. Ob nun ein solches möglich sey, und worin es bestehen müßte, wird die gleich folgende Untersuchung zeigen.

S. 141.

Wie der gemeine Menschenverstand die Frage über die Kennzeichen einer Offenbarung entscheide?

1. Die Untersuchung über die Möglichkeit einer Offenbarung hat uns im vorigen Paragraphen auf die Frage von ihren Kennzeichen geführt. Bevor wir diese zu beantworten wagen, wollen wir erst vernehmen, ob und auf welche Art der gemeine Menschenverstand sie entscheide. Weil diese Frage einen Gegenstand angeht, über den durch bloße Ver-

nunft ohne Erfahrungen, die etwa nur Wenigen zu Gebote stehen, entschieden werden kann, der auch zugleich für jeden Menschen von hoher Wichtigkeit ist: so würden wir, falls sich eine gleichförmige Meinung hierüber bei allen Menschen vorfände, die zugleich so beschaffen wäre, daß sie nicht etwa der Sinnlichkeit schmeichelt, mit der größten Zuversicht annehmen können und müssen, daß diese Meinung wahr sey. Wir hätten da also das Resultat, auf welches auch unsere Untersuchung am Ende hinausführen müßte, wenn nicht der stärkste Verdacht eines Irrthums wider sie Platz greifen soll.

2. Wir finden allenthalben, daß sich die Menschen, wenigstens alle vernünftigen und bessern Menschen, nur dann erst dazu entschließen, eine gewisse Religion als eine wahre göttliche Offenbarung anzunehmen, wenn folgende zwei Bedingungen eintreten:

- a) Erstlich muß diese Religion ihrem ganzen Inhalte nach so beschaffen seyn, daß ihre Annahme die Tugend und Glückseligkeit befördert; dann müssen sich aber noch
- b) zweitens gewisse außerordentliche Begebenheiten vorfinden, die zur Entstehung, Erhaltung oder Ausbreitung dieser Religion gedient, und keinen für uns Menschen bemerkbaren Nutzen hätten, wenn es nicht der seyn sollte, daß sie uns eben ein Zeichen des Willen Gottes sind, an diese Lehren zu glauben, weil er sie selbst für wahr hält.

3. Daß dieses wirklich die allgemein herrschende Ansicht der Menschen sey, davon können wir uns zuvörderst überzeugen, wenn wir den Ersten den Besten durch keinen Schulunterricht irre geleiteten Menschen auf eine kluge Weise hierüber ausforschen. Wir dürfen da freilich nicht erwarten, daß er die eben genannten Stücke uns von selbst angebe; wenn wir ihm aber die Frage vorlegen, ob eine Religion, welche der Tugend und Glückseligkeit des Menschen nachtheilig ist, eine wahre göttliche Offenbarung seyn könne: so wird er dieses gewiß verneinen, und im Gegentheile behaupten, daß jede Offenbarung, die uns Gott mittheilt, einen gewissen Nutzen für uns haben müsse. Wenn wir ihn weiter fragen,

ob dieser Nutzen auch immer für uns sichtbar seyn müsse: so wird er vielleicht in einige Bedenklichkeit gerathen. Wenn wir ihn aber fragen, ob und wovon er mit Sicherheit abnehmen könne, daß Gott eine gewisse Lehre von ihm geglaubt wissen wollte, wenn er gar keinen Nutzen an ihr bemerkt: so wird er bald gestehen, daß die Annahme, Gott wolle eine gewisse Religion von uns geglaubt wissen, nicht begründet genug sey, so lange wir nicht an dieser Lehre selbst eine gewisse Zuträglichkeit für unsere Sittlichkeit bemerken. Sollte er dieß gleichwohl nicht zugestehen: so wird er doch nicht läugnen, daß schon das bloße Glauben an eine uns von Gott geoffenbarte Wahrheit eine uns nützliche Übung der Unterwerfung unseres Verstandes unter den göttlichen sey; und so zeigt es sich denn, daß er auf jeden Fall voraussetze, eine Lehre, die wir als eine wahre göttliche Offenbarung annehmen sollen, müsse wenigstens den für uns bemerkbaren Nutzen, welchen die Übung im Glauben erzeugt, besitzen. — Wenn wir ihn ferner fragen, ob es schon genug sey, eine Lehre als göttliche Offenbarung anzunehmen, wenn sie nur sittliche Zuträglichkeit für uns hat: so wird er bestimmt erwiedern, daß dieß nicht hinreiche, sondern daß sich noch über dieß gewisse Ereignisse zutragen müssen, die sich als Zeichen des göttlichen Willens, daß wir die Lehre annehmen sollen, ansehen lassen. Und wenn wir fragen, wie diese Ereignisse beschaffen seyn müssen: so wird er die Eine Eigenschaft derselben, daß es außerordentliche Begebenheiten seyn müssen, gleich in Bereitschaft haben. Wenn wir ihn weiter fragen, ob diese Ereignisse nicht in einer gewissen Verbindung mit der Lehre, zu deren Bestätigung sie dienen sollen, stehen, ob sie z. B. nicht zu ihrer Entstehung, Erhaltung oder Ausbreitung etwas beitragen müssen: so wird er dieß ohne Bedenken bejahen. Wenn wir ihn endlich fragen, warum er aus dem Daseyn solcher Ereignisse auf Gottes Willen schliesse, daß wir die Lehre, die sie hervorgebracht haben, gläubig annehmen sollen: so wird er erwiedern, weil jene Ereignisse sonst unnütz da wären. Wir sehen hieraus, daß er nur solche Ereignisse für Zeichen einer göttlichen Offenbarung halte, die nicht nur außerordentlich sind, sondern an denen sich auch kein für uns Menschen

bemerkbarer Nutzen fände, wenn es nicht der seyn sollte, daß sie uns eben als Zeichen des göttlichen Willens dienen, daß wir an jene Lehren glauben.

4. Daß diese Antworten wirklich die Gesinnungen ausdrücken, welche die ganze auf Erden verbreitete Menschheit zu allen Zeiten gehabt hat, beweiset auch die Geschichte der Ausbreitung aller für geoffenbart angenommenen Religionen bei allen Völkern und zu allen Zeiten. Gab Jemand vor, eine göttliche Offenbarung empfangen zu haben, welche die Erlaubniß zu etwas Unstittlichem enthielt: so widersetzten sich bessere Menschen, sofern sie anders den nachtheiligen Einfluß dieser Lehre auf ihre Sittlichkeit erkannten, einer solchen Vorgebung immer. Und wenn sie die außerordentlichen Ereignisse, welche sich zur Bestätigung jener Lehren ergeben haben sollten, auf keine andere Weise zu erklären wußten: so schrieben sie lieber sie einem Blendwerke des Teufels zu, als daß sie zugegeben hätten, es seyen Ereignisse, durch welche Gott den Menschen zu erkennen geben wollte, daß sie diese Lehre als seine Offenbarung annehmen sollten. Von der andern Seite wird man uns eben so wenig ein Beispiel aufzuweisen vermögen, daß eine Religion ganz ohne Wunder — und hätten es auch nur vermeintliche Wunder seyn sollen — als Gottes Offenbarung wäre angenommen worden. Wo aber Beides in Vereinigung sich vorfand, oder — was hier ganz einerlei ist, — wo man doch glaubte, daß Beides vorhanden sey, da weigerte sich kein besserer Mensch, eine solche Lehre als eine ihm von Gott selbst gewordene Offenbarung anzunehmen.

5. Wir treffen also bei allen nur etwas gebildeten Menschen auf Erden eine gleichförmige Meinung darüber an, was zu den Kennzeichen einer Offenbarung erfordert werde. Diese Meinung ist überdies so beschaffen, daß sie der Sinnlichkeit der Menschen nicht im Geringsten schmeichelt, ihr vielmehr Abbruch thut; denn weil die Menschen gestehen, daß eine Lehre nur dann als eine wahre göttliche Offenbarung angesehen werden dürfe, wenn ihre Annahme der Tugend und Glückseligkeit zuträglich ist: so schneiden sie hiedurch sich selbst die Gelegenheit ab, je etwas Unstittliches unter dem Vor-

wande zu thun, daß es durch eine göttliche Offenbarung erlaubt worden sey; sie legen im Gegentheil durch dieß Verständniß sich die Nothwendigkeit auf, so Manches, wogegen sich ihre Sinnlichkeit sträubt, als einen von Gott selbst an sie ergangenen Befehl zu erkennen, und zu befolgen.

6. Dieß Urtheil des gemeinen Menschenverstandes hat also alle Erfordernisse, die zur Glaubwürdigkeit eines solchen Urtheiles gehören.

§. 142.

Anfang der wissenschaftlichen Erörterung dieser Frage:
Worin der Grund ihrer Schwierigkeit liege?

Eine geoffenbarte Religion soll eine solche seyn, die wir auf Gottes Zeugniß, d. h. aus dem Grunde annehmen, weil wir auf irgend eine Art ersehen haben, daß es der Wille Gottes sey, wir sollen sie glauben. Alles kommt also darauf an, auf welche Art wir diesen Willen Gottes erkennen? Bei menschlichen Zeugnenschaften verursacht es meistens theils gar keine Schwierigkeit, zu erkennen, ob es des Menschen Wille sey, daß wir die Vorstellungen, die er in uns hervorbringt, glauben sollen. Der Mensch nämlich wirkt in einem sichtbaren Leibe, an dem wir, vermöge der Analogie mit unserm eigenen Leibe, jede willkührliche Bewegung sehr leicht von einer unwillkührlichen zu unterscheiden wissen; und fast eben so leicht wird es bei jeder Bewegung der erstern Art, die bestimmte Absicht, aus der sie hervorgeht, nach der Analogie mit uns selbst, d. h. nach der Beschaffenheit der Absichten, welche wir selbst bei ähnlichen Bewegungen haben, zu errathen. So wissen wir z. B., wenn Jemand Thränen in den Augen hat, daß er gewiß nicht im Scherze, sondern im Ernste zu uns spreche, und also wolle, daß wir das glauben, was er jetzt spricht. Nicht so verhält es sich mit Gott, der, weil er unsichtbar ist, nur durch Veränderungen, die er in dieser sichtbaren Welt — unmittelsbarer oder mittelbarer Weise — hervorbringt, zu uns zu sprechen vermag. Diese Welt also ist gleichsam der Körper, durch den Gott zu uns spricht. Nun wissen wir zwar freilich, daß alle Ereignisse in der Welt durch Gottes Veranlassung erfolgen, und daß er bei einem jeden gewisse

Abichten habe. Hier also sind gleichsam keine unwillkürlichen Bewegungen. Aber desto schwerer fällt es uns, zu bestimmen, worin jedesmal diese Absichten Gottes bestehen. Da nämlich mangelt es uns an einer Ähnlichkeit, die zwischen den Bewegungen an unserm Leibe und zwischen den Veränderungen in der Welt, welche in diesem Gleichnisse den Körper Gottes vorstellt, anzutreffen wäre. Aus dieser Schwierigkeit der Sache folgt jedoch noch keine Unmöglichkeit, zumal da wir oft selbst bei Menschen die Absicht, die sie bei einer gewissen Unternehmung haben, nicht aus der Ähnlichkeit zwischen ihrem und dem uns gewöhnlichen Verfahren, sondern durch eine ganz andere Schlussart, die auch auf Gott angewandt werden kann, und die ich jetzt in dieser Anwendung auf Gott näher beschreiben will, entnehmen.

§. 143.

Wie der Mensch im Stande sey, die Absichten Gottes bei einem Gegenstande aus der Betrachtung desselben zu erkennen?

1. Nach der Erklärung, die ich von dem Begriffe einer göttlichen Offenbarung aufgestellt habe, ist sie eine Lehre, die wir nur darum gläubig annehmen, weil wir aus gewissen Wahrnehmungen nach unserer besten Einsicht schließen, es sey der Wille Gottes, daß wir an diese Lehre glauben, weil er sie selbst als wahr und zuträglich für uns erkennt. Aus gewissen Wahrnehmungen muß also dieser Wille Gottes gefolgert werden. Es fragt sich daher, wie wir an irgend einer Erscheinung in der Welt erkennen, was Gott durch sie erreichen wolle. Auch wurde bereits (§. 29.) erinnert, daß der Ausdruck: Wille Gottes hier in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werde, in der er gleichgeltend mit dem Worte Zweck oder Absicht ist. Es fragt sich also, wie man die Absichten Gottes bei einem gewissen Ereignisse, oder Dinge aus der Betrachtung desselben erkenne?

2. Hierauf erwiedere ich, um zu errathen, zu welchem Zwecke Gott ein gewisses Ereigniß oder Ding hervorgebracht habe, müssen wir erst alle Theile und Einrichtungen desselben genau untersuchen; dann überlegen, zu was für verschiedenen

Wirkungen dieses Ereigniß oder Ding unter Hinzutritt verschiedener, uns möglich scheinender Umstände benützt werden könnte. Wir müssen ferner nachdenken, welche von diesen Wirkungen etwa die zuträglichste für das Wohl des Ganzen wäre. Finden wir Eine, die unlängbar zuträglich ist, als alle übrigen, oder sind diese sogar nutzlos, ja schädlich: so dürfen wir mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen, Gott habe jenes Ereigniß oder Ding wirklich zur Hervorbringung dieser wohlthätigen Wirkung bestimmt, und die noch mangelnden Umstände werde er unfehlbar ehestens herbeiführen, oder, falls ihre Herbeiführung etwa von uns abhängt, wir selbst sollen sie herbeiführen, und die erwartete Wirkung werde dann eintreten.

3. Die Richtigkeit dieser Regel läßt sich durch folgende Betrachtung einsehen. Ich sagte, wir müssen überlegen, was für verschiedene Wirkungen das Ereigniß oder Ding unter Hinzutritt verschiedener, uns möglich scheinender Umstände hervorbringen könnte. Verschiedene Wirkungen kann man von Einer und derselben Sache eigentlich nur dann erwarten, wenn man sich vorstellt, daß noch verschiedene andere Umstände hinzutreten; denn unter einerlei Umständen wird einerlei Ding auch nur einerlei Wirkung haben. Daß aber unter allen den Wirkungen, die sich unter Hinzutritt verschiedener, uns möglich scheinender Umstände erwarten lassen, gerade diejenige von Gott beschlossen und beabsichtigt werde, die uns die zuträglichste für das gemeine Wohl scheint, dieser Schluß beruht auf zwei Voraussetzungen, deren Eine völlig gewiß, die andere aber nur wahrscheinlich ist, daher er selbst nur Wahrscheinlichkeit hat. Die völlig gewisse Voraussetzung ist, daß Gott durch alle Dinge immer nur diejenige Wirkung hervorbringen lasse, die unter allen möglichen dem Wohle des Ganzen die zuträglichste ist. Die bloß wahrscheinliche Voraussetzung ist, daß jene Wirkung, die uns die zuträglichste scheint, auch in der That möglich, und die zuträglichste ist. Diese letzte Voraussetzung, sage ich, hat nur Wahrscheinlichkeit; weil es nicht völlig gewiß ist, daß die Umstände, die zur Hervorbringung jener Wirkung noch hinzutreten müssen, und von uns für möglich angesehen werden, in Wahrheit

möglich stuf; ingleichen daß diese Wirkung in der That so, wie wir dafür halten, die zuträglichste für das Wohl des Ganzen sey. Mit je größerer Sicherheit wir aber in einem gegebenen Falle diese zwei Stücke behaupten können, um desto sicherer ist auch die Voraussetzung, und somit unser ganzer Schluß.

4. Man wird zu dieser Art des Schließens ein um so größeres Zutrauen fassen, wenn man erwägt, daß sie ganz derjenigen ähnlich sey, nach der wir bei Menschen vorgehen, wenn wir den Zweck, den sie bei einer gewissen Handlung oder Hervorbringung hatten, beurtheilen wollen. Wir thun da gleichfalls nichts Anderes, als daß wir die Handlung oder das hervorgebrachte Werk nach allen seinen Theilen und Einrichtungen untersuchen; dann überlegen, was für verschiedene Wirkungen es unter Hinzutritt verschiedener möglicher Umstände hervorbringen könnte; und endlich uns fragen, welche von diesen Wirkungen ein Mensch von der Art, wie uns der Urheber jenes Werkes bekannt ist, beabsichtigen könnte, d. h. welche von diesen Wirkungen er sich entweder aus Trieb zur Glückseligkeit oder aus irgend einem sittlichen Grunde zu erreichen vorgesetzt haben könnte. Finden wir zuletzt nur eine einzige Wirkung, zu deren Hervorbringung alle Theile und Einrichtungen des Werkes passen, und die zugleich ganz so beschaffen ist, daß sie ein solcher Mensch beabsichtigen konnte: so schließen wir ohne Bedenken, daß er das Werk wirklich zu dieser Absicht hervorgebracht habe.

5. Wenden wir nun diese Schlußart auf Gott an: so wissen wir, daß er vermöge seiner Vollkommenheit keinen Glückseligkeitstrieb habe, also nie etwas zu seinem eigenen Vortheile verlangen, sondern vermöge seiner Heiligkeit immer nur das wollen könne, was am Zuträglichsten für das Wohl des Ganzen ist. Wir müssen also bei der Beurtheilung der Absichten, die Gott bei allen Veränderungen in der Welt hat, nicht anders als nach der (Nr. 2.) aufgestellten Regel verfahren.

6. Endlich ist noch zu bemerken, daß wir uns dieser Art, auf Gottes Absichten zu schließen, nicht etwa nur in der Religion, sondern auch in verschiedenen andern Fächern des menschlichen Wissens, namentlich in der Natur-

geschichte, Astronomie u. dgl. ohne allen Nutzen bedienen. Oder wie geht z. B. ein Naturforscher vor, wenn er an irgend einem Thiere einen organischen Theil entdeckt, dessen Gebrauch ihm noch unbekannt ist; wie gehet er vor, um den Zweck dieses Gliedes, d. h. den Zweck, zu welchem Gott dem Thiere dieß Glied verliehen hat, oder dasjenige, was Gott dadurch zwar nicht bei allen, aber doch bei den meisten Thieren der Art hervorgebracht wissen will, zu errathen? Er untersucht genau alle Theile und Einrichtungen des Gliedes, und überlegt, zu was für Wirkungen dasselbe unter Hinzutritt möglicher Umstände von Außen tauglich wäre. Findet er Eine, die der Glückseligkeit des Thieres oder dem Wohle des Ganzen überhaupt, zusagt, und weiß er sich sonst keine andere wohlthätigere Wirkung zu denken, zu deren Hervorbringung das Organ nach seiner ganzen Einrichtung eben so tauglich wäre: so wartet er oft wirkliche Beobachtung, ob das Thier dieses hiezu gebrauche, ab; sondern schließt also gleich, daß es zu diesem Zwecke da sey.

§. 144.

Anwendung hievon auf Gottes Offenbarung.

Wenn wir durch diese Art zu schließen auf das Vorhandenseyn einer göttlichen Offenbarung geleitet, d. h. berechtigt werden sollen, von einem wahrgenommenen Ereigniße in der Welt zu sagen, es sey die Absicht Gottes, uns durch dasselbe zu bestimmen, daß wir an eine gewisse Lehre glauben: so müssen wir gefunden haben, daß der Glaube an diese Lehre eine Wirkung wäre, bei deren Annahme jenes Ereigniß einen entscheidenden Nutzen hätte, während daß im entgegengesetzten Falle, wenn wir die Lehre nicht glauben, kein Nutzen sichtbar seyn darf, den das Ereigniß nach seiner ganzen Einrichtung haben könnte. Es muß denn also

1. die Lehre selbst von einer solchen Beschaffenheit seyn, daß wir mit aller Zuversicht erwarten können, ihre gläubige Annahme werde unserer Tugend und Glückseligkeit zuträglich seyn, und zwar zuträglich, als eine jede andere Meinung, die wir statt ihrer annehmen könnten; denn wäre dieß nicht der Fall: so wäre die Wirkung, die das Ereigniß

hervorbringt, wenn wir uns durch dasselbe zur gläubigen Annahme jener Lehre bestimmen lassen, keine dem Wohle des Ganzen zuträglichere Erscheinung. Das Ereigniß muß ferner

2. in einer solchen Verbindung mit jener Lehre stehen, daß wir sie nicht auch eben so gut ohne dasselbe hätten erfahren, und von dem göttlichen Willen, an sie zu glauben, uns hätten überzeugen können; denn im entgegengesetzten Falle würden wir unsern Glauben gar nicht als eine Wirkung des Ereignisses ansehen können; es wäre folglich auch der Nutzen, den Gott durch die Hervorbringung desselben beabsichtigt hat, noch immer nicht gefunden.

3. Endlich wird noch erfordert, daß für den Fall, wo wir das Ereigniß die gläubige Annahme dieser Lehre nicht bewirken lassen, gar keine nützliche Wirkung als Zweck seines Daseyns bemerkbar sey. Dazu ist nöthig, daß das Ereigniß ein ungewöhnliches sey; denn wenn es ein gewöhnliches Ereigniß wäre, das wir auch sonst oft angetroffen haben: so müssen wir, da Gott nie etwas Unnützes thut, voraussetzen, daß es einen gewissen, in allen jenen Fällen, wo wir es angetroffen haben, gemeinschaftlich Statt findenden Nutzen habe; und wären daher nicht berechtigt, anzunehmen, daß es unnütz wäre, wenn es nicht diesmal die Wirkung hätte, uns zum Glauben an jene Lehre zu bestimmen.

§. 145.

Nähere Beschreibung der Beschaffenheit, die eine Lehre haben muß, wenn sie als eine göttliche Offenbarung angesehen werden soll.

Nach dem so eben Gesagten muß eine Lehre, die wir als eine göttliche Offenbarung ansehen sollen, von einer solchen Beschaffenheit seyn, daß wir mit aller Zuversicht erwarten können, die von unserer Seite zu erfolgende gläubige Annahme derselben werde der Tugend und Glückseligkeit des Ganzen zuträglich seyn, und zwar zuträglicher, als eine jede andere Meinung, die wir statt ihrer annehmen könnten. Diese Beschaffenheit einer einzelnen Lehre, oder auch eines ganzen Inbegriffes von Lehren ist es, die ich durch die verschiedenen Namen der sittlichen Zuträglichkeit,

der Erwünschlichkeit, der inneren Vortrefflichkeit, des sittlichen Nutzens derselben, u. s. w. bezeichne.

Um diesen	esto bestimmter zu fassen,
will ich die eben	ing stückweise noch etwas
umständlicher betr) angeben, warum ich ge-
rade dieß, und nichts anderes verlange.	

1. Ich sage, eine Lehre müsse von solcher Beschaffenheit seyn, daß wir mit aller Zuversicht erwarten können, u. s. w., um anzudeuten, es sey eben nicht nöthig, daß die Lehre in der That so nützlich sey, als wir erwarten; sondern nur, daß wir es mit aller Zuversicht erwarten können. Ich verlange aber nur-dieß Letztere, weil schon das genügt, um, wenn auch die übrigen Erfordernisse da sind, zu schließen, daß Gott diese Lehre von uns geglaubt wissen wolle.

2. Ich sage ferner, daß die von unserer Seite zu erfolgende gläubige Annahme der Lehre zu trüglische Folgen versprechen müsse, um zu erkennen zu geben, es sey nur nöthig, daß unsere, nicht aber, daß eine allgemeine Anerkennung der Lehre zu trüglische Folgen verspreche. Ich verlange nur jenes und nicht auch dieses, weil es bei der verschiedenen Empfänglichkeit der Menschen wohl möglich wäre, daß wir von einer allgemeinen Verbreitung einer Lehre gewisse nachtheilige Folgen besorgen, während wir davon, daß wir, wir selbst, sie annehmen, nur lauter erspriessliche Wirkungen erwarten. In einem solchen Falle dürften wir also die Lehre immerhin als eine an uns geschene göttliche Offenbarung ansehen, wenn wir gleich zweifeln könnten, ob sie es auch für alle andere Menschen seyn mag.

3. Ich sage, daß unser Glaube an die Lehre gewisse zu trüglische Folgen für die Tugend und Glückseligkeit des Ganzen haben müsse, nicht in der Bedeutung, daß das Ganze in allen seinen einzelnen Theilen etwas gewinnen müsse; sondern nur in dem Sinne, in dem wir überhaupt zu sagen pflegen, daß die Tugend und Glückseligkeit des Ganzen gewinne, wenn irgend Ein oder einige Theile des Ganzen gewinnen, während die übrigen nichts verlieren. So ist es z. B. schon genug, wenn wir von einer Lehre erwarten können, daß

unser Glaube an sie nur unsern eigenen Eifer in der Erfüllung dieser oder jener Pflicht beleben, oder uns mit unserm Schicksale zufriedener machen werde, u. s. f. Denn auch schon hiedurch gewinnt das Wohl des Ganzen.

4. Ich sage endlich, daß die Annahme jener Lehre dem Wohle des Ganzen größere Vortheile versprechen müsse, als jede andere Meinung, die wir statt ihrer annehmen könnten; denn wenn dieß nicht wäre, wenn wir um eine gewisse Lehre anzunehmen — eine andere, die noch zuträglicher ist, verlassen müßten: so könnten wir nicht sagen, daß die Annahme jener einen wahren Nutzen gewähre.

§. 146.

Die sittliche Zuträglichkeit einer Lehre allein genügt noch nicht zum Beweise ihrer göttlichen Offenbarung.

Man könnte wohl auf die Frage verfallen, ob die so eben beschriebene sittliche Zuträglichkeit einer Lehre nicht schon für sich Grundes genug sey, sie als eine wahre göttliche Offenbarung anzuerkennen? — Diese Frage ist zu verneinen; denn alle Gründe, welche man etwa für ihre bejahende Beantwortung vorbringen wollte, werden bei einer nähern Betrachtung als unstatthaft befunden.

1. Wollte man sagen, daß es, wenn eine Lehre sittliche Erwünschlichkeit hat, also von solcher Beschaffenheit ist, daß unsere Annahme derselben Vortheile für das Wohl des Ganzen verspricht, eben darum schon unsere Pflicht und Schuldigkeit seyn müsse, sie anzunehmen; so erwiedere ich hierauf;

- a) Es steht nicht in unserer Willkühr zu glauben, was wir wollen; es ist uns vielmehr nicht möglich, etwas zu glauben, so lange wir noch keinen, sey es innern oder äußern, wahren oder bloß eingebildeten Grund dazu haben.
- b) Wir müßten uns also nur durch die willkührliche Richtung unserer Aufmerksamkeit auf allerlei Scheingründe zu täuschen und zu überreden suchen, daß jene Lehre wahr sey. Nun mag es zwar seyn, daß wir zu einer so wohlthätigen Selbsttäuschung, sofern sie möglich ist,

verbunden sind, (§. 38. Nr. 2.); aber ein Glaube, der nur auf eine solche Art bei uns entstände, würde auf jeden Fall nichts weniger als den Namen eines Offenbarungsglaubens verdienen, indem er sich ja gar nicht auf ein vorausgesetztes Zeugniß Gottes bezöge.

2. Allein man sagt vielleicht, daß ein solcher Glaube allerdings auch den Namen eines geoffenbarten wahrheits würde, weil er doch in der That auf einen göttlichen Willen gegründet werden könnte; denn wir wissen ja, daß Gott selbst wolle, wir sollen Alles glauben, was unsere Tugend und Glückseligkeit befördert. Unser Glaube also würde den Namen einer göttlichen Offenbarung verdienen, so bald wir ihn darum annehmen würden, weil wir erkannt haben, daß es der Wille Gottes sey.

Hierauf erwiedere ich, daß jener Wille Gottes, auf den sich ein Offenbarung stützt, kein aus solchen bloß a priori geschöpften sondern nur ein aus irgend einer gemachten Wahrnehmung erkannter göttlicher Wille seyn müsse.

3. Man könnte endlich sagen, aus der sittlichen Zuträglichkeit einer Lehre lasse sich auf die Wahrheit derselben mittelbar durch Gottes Heiligkeit schließen; denn, weil Gott heilig ist, also Tugend und Glückseligkeit, so viel es nur immer möglich ist, zu befördern sucht: so müsse er auch machen, daß eine Lehre, welche die höchste Zuträglichkeit besitzet, von uns geglaubt werden könne. Weil wir dieß aber nicht anders vermögen, als wenn sie wahr ist, so müsse er auch alle die Anstalten treffen, welche von seiner Seite in dieser Lehre vorausgesetzt werden, er müsse sie also selbst wahr machen. — Hierauf erwiedere ich, daß

a) ein solcher Schluß immer sehr unsicher bliebe; denn es ist wahrlich doch sehr unsicher geschlossen, daß Gott, weil er die Tugend und Glückseligkeit des Ganzen befördert, auch so weit gehen müsse, daß er alle Anstalten, welche in einer gewissen Lehre von seiner Seite vorausgesetzt werden, nur darum wirklich machen müsse, damit wir die uns wohlthätig scheinende Lehre gläubig an-

inem
von
und
Gott

auf
ffen-
zent-

§. 147.

Nähere Beschreibung der Beschaffenheit, die ein Ereigniß haben muß, um zum Beweise einer göttlichen Offenbarung zu dienen.

1. Nach dem (§. 144.) Gesagten muß ein Ereigniß, das zum Beweise einer göttlichen Offenbarung dienen soll, zwei Beschaffenheiten haben.

a) Es muß in einer solchen Verbindung mit der Lehre stehen, daß wir sie nicht auch eben so gut ohne dasselbe hätten erfahren, und uns von dem göttlichen Willen, an sie zu glauben, überzeugen können.

b) Es muß ein ungewöhnliches Ereigniß seyn.

Diese beiden Beschaffenheiten wollen wir nun etwas genauer kennen lernen.

2. Daß die Begebenheit, die zur Bestätigung einer Lehre dienen soll, in einer gewissen Verbindung mit ihr stehen müsse, ist Jedem einleuchtend. Aber nicht jede Art von Verbindung ist hierzu hinreichend; denn zu Folge der kosmologischen Lehre vom Zusammenhange der Welt (*de nexu cosmico*) stehen wohl alle Dinge der Welt in einer gewissen Verbindung mit einander. Also die außerordentlichen Begebenheiten, die sich z. B. zu Jesu Zeiten in Palästina zugetragen, stehen in einer gewissen Verbindung auch mit der Lehre, die Confucius 500 Jahre später in China aufgestellt hat. Gleichwohl wird Niemand sagen, daß jene zu einem Beweise für die Göttlichkeit dieser dienen; sie stehen nämlich, obwohl in einer gewissen, doch nicht in jener eigen-

thümlichen Verbindung, die hier erfordert wird. — Es fragt sich also, von welcher Beschaffenheit diese seyn müsse?

3. Die allgemeine Antwort auf diese Frage, die ich schon eben gab, ist nun: das Ereigniß muß mit der Lehre in einer solchen Verbindung stehen, daß wir die Letztere nicht auch eben so gut ganz ohne das Erstere hätten erfahren, und von ihrer Gewißheit uns überzeugen können. Versuchen wir aber die Art und Weise, wie dieß geschehen könne, näher zu bestimmen, so zeigt sich, daß es der Arten mehrere gebe, die einen bald mehr, bald minder innigen Zusammenhang erzeugen.

a) Der innigste Zusammenhang zwischen der Lehre und dem Ereignisse, das zu ihrer Bestätigung dienen soll, ist ohne Zweifel dann vorhanden, wenn das Ereigniß zur Entstehung der Lehre selbst mitgewirkt hat; z. B. wenn eine vom Himmel herab tönende Stimme uns die Worte zuriefe: Menschen vernehmet, ich, euer Gott, habe euch zur Unsterblichkeit geschaffen! Wenn die Lehre, deren Entstehung selbst schon ein ungewöhnliches Ereigniß ist, sittliche Zuträglichkeit hat: so ist der Nutzen, den das Ereigniß stiftet, wenn wir die Lehre annehmen, am unverkennbarsten, weil wir ja ohne dasselbe sie gar nicht kennen gelernt hätten. Im Gegentheile aber, wenn wir die Lehre nicht annehmen, dann hat das Ereigniß, welchem sie ihre Entstehung verdanket, nicht den geringsten, für uns erkennbaren Nutzen.

b) Ein anderer gleichfalls hinreichend inniger Zusammenhang zwischen der Lehre und dem Ereignisse ist da, wenn wir uns zum Beweise, daß Gott eine gewisse Lehre geglaubt haben wolle, die Erscheinung eines ungewöhnlichen Ereignisses wünschen, Gott um dasselbe anrufen, und es nun wirklich so, wie wir es gewünscht haben, eintritt. Hier ist zu erklären, aus welcher Absicht Gott das ungewöhnliche Ereigniß gerade so herbeigeführt, wie wir es eben von ihm verlangten. Und diese Erklärung wird durch die Annahme, daß er es zur Bestätigung der Lehre thue, auf das Vollständigste gegeben. Der Fall ist nämlich ganz einerlei mit demjenigen, wo wir einen Menschen,

schen, der uns zwar sprechen hört, und auch versteht, aber nur selbst nicht sprechen kann, etwa weil seine Zunge gelähmt ist, auffordern, eine ihm vorgelegte Frage durch irgend ein Zeichen mit der Hand so oder anders zu erwiedern. Wenn er dieß Zeichen wirklich von sich gibt, so zweifeln wir nicht einen Augenblick, es sey die Antwort auf unsere Frage, vorausgesetzt, daß das Zeichen eine Bewegung ist, die wir sonst nicht an ihm bemerken; denn wäre es z. B. eine Zuckung, die wir schon öfters von Zeit zu Zeit eintreten sahen, auch wenn wir ihn um nichts befragten: so würde freilich unsere Erklärung nicht angehen. — Wenden wir dieses auf Gott an: so ist auch er ein Wesen, das unsere Fragen und Bitten hört und versteht; allein weil er ein übersinnliches Wesen ist, nicht durch Sprache uns antworten kann. Wir fordern ihn also auf, uns durch ein Ereigniß, das sonst nicht einzutreten pflegt, durch irgend ein ungewöhnliches Ereigniß zu erwiedern, ob er diese Lehre von uns geglaubt wissen wolle. Erfolgt nun dieses Ereigniß wirklich, von dessen Erscheinung wir seiner Ungewöhnlichkeit wegen, wenn es nicht eine Antwort auf unsere Frage seyn sollte, sonst keinen Zweck anzugeben wüßten; den Zweck einer solchen Antwort aber darum wohl annehmen können, weil diese Antwort einen uns einleuchtenden Nutzen hat, die Bestätigung jener sittlich zuträglichen Lehre nämlich: so kann uns nichts hindern, anzunehmen, daß es wirklich zu diesem Zwecke veranstaltet sey.

- c) Ein Gleiches ist der Fall, wenn das Ereigniß nicht von uns selbst, sondern von demjenigen, der diese Lehre vortrug, gewünscht worden ist, wenn er Gott laut aufgefordert hat, daß er doch zur Bestätigung seiner Lehre ein außerordentliches Ereigniß bewirken möge, und es erfolgte wirklich. Auch auf diesen Fall läßt sich das vorhin gebrauchte Gleichniß mit einer kleinen Abänderung anwenden, und auch die Schlußart wiederholen.
- d) Es ist nicht einmal nöthig, daß diese Aufforderung Gottes mit ausdrücklichen Worten geschehe, oder daß jenes ungewöhnliche Ereigniß vorhergesagt worden sey; sondern es genügt, wenn sich der Lehrer nur so benom-

men hat, und Alles so erfolgt ist, daß wir am Ende sehen, er habe das Ereigniß im Stillen gewünscht und vorhergesehen; denn auf die ausdrücklichen Worte kommt hier nichts an. Das Gleichniß läßt sich noch immer anwenden.

- e) Ja schon genug, wenn das Ereigniß dem Lehrer oder seiner Lehre nur zu einem sichtbaren Vortheile gereicht, er mag es übrigens bestimmt vorhergesehen oder nicht vorhergesehen haben; denn wenn der Lehrer durch ein ungewöhnliches Ereigniß, z. B. vom Tode errettet, oder in den Stand gesetzt wird, seine Lehre noch weiter auszubreiten, u. s. w.: so hindert uns nichts, diesem Ereignisse den Zweck beizulegen, daß uns Gott durch dasselbe sein Wohlgefallen an jener Lehre habe bezeigen wollen, wenn sie anders eine für uns bemerkbare sittliche Zutraglichkeit hat. Ist uns nun keine andere Erklärung des Zweckes dieses Ereignisses bekannt, weil es ein ungewöhnliches ist: so handeln wir vernünftig, uns an jene zu halten.

Anmerkung. Wer sich die hier befolgte Art zu schließen geläufig gemacht hat, wird einsehen, daß das bloße Ausbleiben eines verlangten außerordentlichen Ereignisses zur Bestätigung einer Lehre noch gar kein Zeugniß wider sie sey. Wohl aber werden wir, wenn die Lehre eine für uns bemerkbare Schädlichkeit hat, und auf die Aufforderung desjenigen, der sie uns vorträgt, zwar eine ungewöhnliche, aber nicht die verlangte, sondern eine ihn vielmehr ganz entgegengesetzte Begebenheit erfolgt; ja auch schon dann, wenn eine solche außerordentliche Begebenheit, welche dem Lehrer nachtheilig ist, ohne vorhergegangene Aufforderung des Himmels eintritt, berechtigt sey, diese Begebenheit als einen Beweis des göttlichen Mißfallens an seiner Lehre, und also den Satz, daß diese Lehre falsch ist, das contradictorische Gegentheil derselben als eine von Gott bezeugte Wahrheit zu betrachten. Ein Beispiel gibt das Ereigniß, das uns in der Apostelgeschichte 12, 20 ff. erzählt wird.

4. Die zweite Eigenschaft eines Ereignisses, das zum Beweise einer göttlichen Offenbarung dienen soll, ist die Ungewöhnlichkeit.

So bekannt es auch schon aus dem gemeinen Sprachgebrauche ist, was eine ungewöhnliche Erscheinung

heißt, so dürfte es doch in einem wissenschaftlichen Vortrage nicht am unrichtigen Orte seyn, hier eine Erklärung dieses wichtigen Begriffes zu versuchen. Wenn wir auf die verschiedene Beschaffenheit und Zeitfolge aller der einzelnen Wahrnehmungen, die wir unser Leben hindurch zu machen Gelegenheit haben, nur etwas aufmerksam sind: so entdecken wir bald verschiedene Regeln, nach denen sich diese Wahrnehmungen in ihrer Zeitfolge richten. So entdecken wir z. B., daß die Wahrnehmung einer Rose meistens begleitet sey mit der Empfindung eines gewissen Geruches, den wir eben deshalb den Geruch der Rose nennen. Man pflegt solche Regeln Erfahrungsregeln zu nennen. Eine Erscheinung nun, die keiner einzigen dieser von uns gebildeten Erfahrungsregeln widerspricht, nennen wir eine regelmäßige, ordentliche oder gewöhnliche Erscheinung. Eine Erscheinung dagegen, die irgend einer von diesen Regeln widerspricht, bei der z. B. gewisse Wahrnehmungen a, b, c, d , auf welche sonst immer andere $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ zu folgen pflegten, vorkommen, ohne von diesen letztern begleitet zu werden, heißt eine unregelmäßige, außerordentliche, ungewöhnliche Erscheinung. So pflegt die Erscheinung, die wir das Sterben eines Menschen nennen, insgemein begleitet zu seyn mit einer bald darauf folgenden Reihe von Wahrnehmungen, welche wir das Verwesen des Leichnames nennen. Wenn wir nun einmal die erstere Reihe von Wahrnehmungen antreffen sollten, ohne daß die letztere darauf folgte, d. h. wenn wir einmal einen Menschen sterben sehen sollten, ohne daß sein Leib in Verwesung überginge, wenn er im Gegentheile wieder lebendig werden sollte: so würden wir dieß eine ungewöhnliche Erscheinung nennen. — Aus dieser Erklärung ergibt sich, daß die Ungewöhnlichkeit einer Erscheinung eine Eigenschaft sey, bei der ein Mehr oder Weniger, d. h. ein Grad Statt findet. Je größer nämlich die Anzahl der Fälle ist, aus deren Beobachtung wir eine gewisse Erfahrungsregel abgezogen haben, d. h. je öfter wir bereits bemerkt, daß die Wahrnehmungen a, b, c, d immer begleitet waren von den Wahrnehmungen $\alpha, \beta, \gamma, \delta$, desto größer ist der Grad der Ungewöhnlichkeit einer Erscheinung, welche von dieser Regel abweicht, d. h. desto größer ist die Ungewöhnlichkeit eines

Ereignisses, bei dem die Wahrnehmungen a, b, c, d , ohne Begleitung der Wahrnehmungen $\alpha, \beta, \gamma, \delta$, vorkommen.

Anmerkung. Oft hört man sagen, ungewöhnlich sey, was noch nie war, oder doch nur selten vorkommt. Diese Erklärung aber dünkt mir ganz unrichtig zu seyn; denn ihr zu Folge würde ja eine jede aus mehreren einfachen Wahrnehmungen zusammengesetzte Erscheinung eine ungewöhnliche seyn; weil sich an einem jeden zusammengesetzten Gegenstande einzelne Merkmale vorfinden, die ganz in derselben Verbindung, in der sie hier stehen, an keinem zweiten vorkommen. Nach dem schon einmal erwähnten Grundsatz Leibnizens gibt es, und kann es auch nicht zwei Dinge (also auch nicht zwei Ereignisse) geben, welche einander in allen Stücken gleich sind. Gewiß wäre es nichts Außerordentliches, eine Tulpe zu finden, der keine andere so vollkommen ähnlich ist, daß man nicht irgend einen Unterschied bemerkte. Wohl aber wäre es etwas Außerordentliches, wenn Jemand eine Tulpe, die ohne Staubfäden ist, fände. Schon von jener Tulpe könnte man sagen, daß sie ein Gegenstand sey, der noch nie war, nämlich vollkommen so, wie diese. Allein dies macht das Wesen des Außerordentlichen nicht aus. Bei der zweiten Tulpe dagegen kommt eine Trennung der Wahrnehmungen vor, (wie sie noch nie beisammen waren,) die man sonst beisammen anzutreffen pflegt. Wo nämlich die Blumenblätter und der Griffel einer Tulpe angetroffen werden, da trifft man insgemein auch ihre Staubfäden an. Das Außerordentliche also, oder das Ungewöhnliche besteht nicht in einer Verbindung von Wahrnehmungen, wie sie noch nie beisammen waren, sondern in einer Trennung solcher, die stets beisammen waren. Zwar dürfte Jemand sagen, daß auch die hier versuchte Erklärung unrichtig sey, weil es ja doch Erscheinungen geben könnte, deren Ungewöhnlichkeit nicht in dem Wegbleiben gewisser Umstände, welche sonst eintreten pflegen, sondern in der Beschaffenheit der Wahrnehmungen selbst läge, nämlich, wenn wir nur eine einzige, bisher noch nie empfundene Wahrnehmung erhielten. So nennen wir z. B. einen Schmerz, den wir in unserem ganzen Leben noch nie empfunden hatten, mit Recht einen ungewöhnlichen Schmerz. Doch eine nähere Betrachtung zeigt, daß sich auch diese Art von Ungewöhnlichkeit einer Erscheinung unter die obige Erklärung bringen lasse. Die Erscheinung nämlich, daß wir jetzt eine Empfindung haben, die wir durch unser

ganzes bisheriges Leben noch nie gehabt hatten — heißt eine ungewöhnliche, nur in sofern sie gleichfalls Einer von unsern Erfahrungsregeln widerspricht, der Regel nämlich, daß fast eine jede Empfindung, welche wir haben, einer andern, die wir schon früher gehabt, mehr oder weniger ähnlich ist.

§. 148.

Wenn eine Lehre keine sittliche Zuträglichkeit hat: so kann sie durch kein auch noch so ungewöhnliches Ereigniß als eine göttliche Offenbarung erwiesen werden.

Man könnte (und ist auch wirklich) auf den Gedanken verfallen, daß vielleicht ungewöhnliche Ereignisse allein schon hinreichend wären, uns eine Lehre als eine wahre göttliche Offenbarung zu erweisen. Dieses ist aber eben so, wie die ähnliche Vermuthung (§. 146.), daß die innere Vortrefflichkeit der Lehre zum Beweise einer Offenbarung allein hinreiche, zu verneinen; denn auch hier werden alle Gründe, die zur Unterstützung dieses Gedankens angeführt werden könnten, bei einer näheren Prüfung als unhaltbar befunden.

1. Der gewöhnlichste Grund, den man hier angibt, lautet: Wenn es der Wille Gottes nicht wäre, daß wir eine gewisse Lehre glauben: so dürfte er auch keine außerordentlichen Begebenheiten mit ihr in Verbindung setzen; denn hiedurch führt er uns ja nothwendig irre. — Aber wer sieht nicht ein, daß in diesem Schlusse schon angenommen werde, was erst bewiesen werden soll; denn, wenn noch unentschieden ist, ob außerordentliche Begebenheiten allein zur Bestätigung einer Lehre dienen: so kann man auch nicht sagen, daß uns Gott irre führe, wenn er dergleichen Ereignisse bei einer Lehre zuläßt, die er von uns nicht geglaubt wissen will.

2. Scheinbarer wäre schon folgender Grund: Wenn Gott auf das Gebet eines Lehrers außerordentliche Begebenheiten gerade so, wie dieser sie verlangt, erfolgen läßt: so beweiset er hiedurch ein überaus großes Wohlgefallen an diesem Manne, und hiedurch auch mittelbar an seiner Lehre. — Mein ich antworte hierauf, es sey kein sicherer Schluß, daß Gott an demjenigen, dessen Gebete er erhört, ein besonderes

haben, ohne daß wir ihn sehen, wird durch die Gegenantwort:
Auch jene Ereignisse können noch einen andern Zweck haben,
den wir nicht sehen, aufgehoben.

4. Man könnte endlich sagen: Es ist doch einmal der
allgemeine Glaube der Menschen, daß außerordentliche Voge-

benheiten zur Bestätigung einer Lehre hinreichen. Also schon um dieses Glaubens willen darf Gott dergleichen Begebenheiten nirgends, als nur bei einer Lehre zulassen, die er von uns wirklich geglaubt wissen will. — Hierauf erwiedere ich, es sey

a) keineswegs der allgemeine Glaube, daß außerordentliche Begebenheiten allein schon zur Bestätigung einer Offenbarung hinreichen. Aber gesetzt, dieß wäre allgemeiner Glaube, so müßte es

b) wohl eben darum auch Wahrheit seyn, weil sich der gemeine Menschenverstand in Dingen dieser Art nicht leicht zu irren pflegt; und die Ruhe des Weltweisen wäre es nun, den innern Grund dieser Wahrheit anzugeben. Allein so eben hat sich gezeigt, daß kein solcher Grund angeht.

§. 149.

Wie und wodurch eigentlich außerordentliche Ereignisse, wenn sie in der gehörigen Verbindung mit einer sittlich zuträglichen Lehre stehen, zu ihrer Bestätigung dienen.

Wenn außerordentliche Ereignisse für sich allein, wie wir so eben gesehen, zum Beweise einer göttlichen Offenbarung nicht zureichend sind: wie kommt es, möchte man fragen, daß sie zu diesem Zwecke zureichend werden, wenn die sittliche Zuträglichkeit einer Lehre auch hinzukommt? Wie sollen überhaupt Ereignisse, sie mögen nun gewöhnliche oder ungewöhnliche seyn, uns von dem Willen Gottes, daß wir eine gewisse Lehre gläubig annehmen sollen, unterrichten können? — Sie besitzen ja doch keine Sprache; wie und wodurch also können sie uns die Nachricht von Gottes Willen ertheilen? Meine Antwort auf diese Frage lautet: Jedes Ereigniß, es sey gewöhnlich oder ungewöhnlich, rührt näherer oder entfernterer Weise von Gott her, dergestalt, daß er, wenn auch nicht der bestimmende Grund, doch eine Bedingung seines Daseyns ist. Bei jedem Ereignisse ferner hat Gott auch irgend einen bestimmten Zweck, und uns Menschen ist es nicht nur erlaubt, sondern es geziemt sich sogar, diesen Zweck, so viel es unsere beschränkten Einsichten vermögen, mit Bescheidenheit zu erforschen. Wenn das Ereigniß

ein ungewöhnliches ist: so muß auch der Zweck desselben ein ungewöhnlicher seyn, indem gewöhnliche Wirkungen auch nur gewöhnlicher Ursachen bedürfen. Es ist daher eine um so wichtigere Aufgabe für unser Nachdenken, den Zweck eines solchen Ereignisses zu erfahren. Aus Gottes Heiligkeit aber wissen wir, daß dieser Zweck irgend ein guter seyn müsse. Wenn wir nun durchaus keine gute, d. h. gemeinnützige Wirkung entdecken können, die das Ereigniß sonst hervorbrächte: ist es nicht natürlich, auf den Gedanken zu kommen, Gott habe es zur Bestätigung jener Lehre, mit der es in Verbindung steht, gewirkt? Wenn diese Lehre eine für uns bemerkbare sittliche Zuträglichkeit hat: so stiftet das Ereigniß in dem Falle, daß es uns zum Glauben an diese Lehre bestimmt, einen bemerkbaren Nutzen; und somit ist der Zweck seines Daseyns erklärt. Hat aber diese Lehre keine für uns bemerkbare sittliche Zuträglichkeit: so hätten wir immer noch keinen Nutzen als Zweck dieses Ereignisses angegeben, auch wenn wir angeben wollten, daß es zur Bestätigung jener Lehre gewirkt sey. Also sind außerordentliche Begebenheiten wohl dann, wenn sie mit einer sittlich zuträglichen Lehre in Verbindung stehen, nicht aber außerdem zu ihrer Bestätigung hinreichend. Daß Ereignisse keine Sprache besitzen, ist eine sehr falsche Behauptung, wenn sie den Sinn haben soll, daß Ereignisse uns nicht belehren, nicht etwas kund geben könnten. Sagen wir doch von uns Menschen, daß unsere Thaten oft lauter und deutlicher als unsere Worte reden; und die Ereignisse der Welt können, weil Gott sie alle näherer oder entfernterer Weise hervorbringt, als Thaten Gottes angesehen werden. Kein Zweifel also, daß sie uns auch seinen Willen kund geben können, daß er durch sie gleichsam zu sprechen vermöge. Was aber insbesondere die außerordentlichen Ereignisse anlangt: so gibt es mehrere Umstände, um derentwillen diese ganz vornehmlich geeignet sind, uns Aufschlüsse über den göttlichen Willen zu geben, und zur Bestätigung seiner Offenbarung zu dienen: ~~und zwar~~
 1. einmal schon darum, weil sie Ereignisse sind, welche sonst keinen bemerkbaren Zweck ihres Daseyns haben, während daß jedes alltägliche Ereigniß, eben weil es alltäglich ist, auch

einen alltäglichen Zweck voraussetzt, der folglich, er sey bekannt oder nicht, sicher doch nicht der Zweck der Beglaubigung einer Offenbarung seyn kann. Außerordentliche Ereignisse sind zu diesem letztern Zwecke auch um desto tauglicher, weil sie

2. die Aufmerksamkeit unseres Geistes auf sich ziehen, und uns zur näheren Betrachtung und Prüfung, wie ihrer selbst, so auch der religiösen Lehre, mit der sie verbunden sind, einladen. Ein Vortheil, der um so wichtiger ist, je weniger die Menschen, wie ich schon erinnerte, geneigt und aufgelegt sind, abstracte Wahrheiten zu untersuchen, wenn ihre Aufmerksamkeit auf sie nicht erst durch etwas Auffallendes rege gemacht worden ist. Hierzu gesellet sich

3. der dritte Umstand, daß außerordentliche Begebenheiten uns unmittelbarer als andere an Gott, als ihren eigentlichen Urheber, erinnern. Alltägliche Begebenheiten nämlich wissen wir eben um ihrer Alltäglichkeit willen fast alle aus ihren nächsten Ursachen (Menschen, Thieren, und leblosen Geschöpfen) nach gewissen, durch die Erfahrung uns bekannt gewordenen Gesetzen herzuleiten. Dieß macht, daß wir sie meistens auch nicht anders anzusehen pflegen, als ob der völlig hinreichende Grund ihres Daseyns bloß in jenen nächsten Ursachen läge; an ihren letzten Grund aber, an Gott, pflegen wir bei ihnen selten zu denken. Außerordentliche Ereignisse dagegen wissen wir aus ihren nächsten Ursachen schwer oder gar nicht herzuleiten; daher erinnern sie uns unmittelbar an jenen Gott, der, wie der letzte Grund von Allem, so auch ihr Urheber seyn muß. Die Richtigkeit dieser Bemerkung beweiset der Sprachgebrauch, der von solchen außerordentlichen Begebenheiten vorzugsweise die Nebenart gebraucht, daß sie Gott selbst hervorgebracht habe. Erinnern wir uns aber deutlicher daran, daß Gott ihr Urheber sey: so fällt uns auch leichter ein, daß er einen bestimmten Zweck bei ihnen habe, und wir entschließen uns zu seiner Auffuchung.

4. Ein vierter Umstand, der die Tauglichkeit außerordentlicher Begebenheiten zu dem Zwecke der Beglaubigung

einer Offenbarung noch erdacht, ist, daß ihre Herbeiführung eine besondere Sorgfalt von Seite Gottes, besondere Anstalten und Zurüstungen zu veranlassen scheint. Stehen diese außerordentlichen Begebenheiten mit einem gewissen religiösen Lehrbegriffe in genauerer Verbindung, hat er ihnen z. B. seine Entstehung, Erhaltung oder Ausbreitung zu danken: so ist wohl nichts natürlicher, als der Schluß, es müsse Gott sehr viel gelegen seyn an diesem Lehrbegriffe, er werde ihn wohl nicht umsonst mit so vielem Kraftaufwande, durch so viele Zurüstungen zum Vorschein gebracht, erhalten und ausbreitet haben; er habe uns sicher nur darum in seine Kenntniß gesetzt, damit wir ihn gläubig annehmen sollen.

5. Zuletzt sind außerordentliche Begebenheiten auch darum sehr tauglich zum Zwecke der Offenbarung, weil alle jene Schlüsse, durch die wir bei der Wahrnehmung solcher Begebenheiten auf Gottes Absicht schließen, uns eine gewisse Lehre durch sie zu bestätigen, selbst jedem ungebildeten Verstande vollkommen einleuchtend und geläufig sind. Man gehe nur die so eben aufgestellten Punkte noch einmal in dieser Rücksicht durch, und man wird finden, daß auch der gemeinste Menschenverstand täglich dergleichen Schlüsse bilde.

S. 150.

Aufstellung der beiden Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung.

1. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß eine Lehre nur dann für Gottes Offenbarung von uns erkannt werden könne, dann aber auch mit einem mehr oder weniger hohen Grade der Wahrscheinlichkeit dafür erkannt werden müsse, wenn sich bei ihr folgende zwei Stücke finden:

- a) wenn diese Lehre die S. 145. erklärte sittliche Zuträglichkeit für uns besitzt, und
- b) wenn sich gewisse außerordentliche Begebenheiten in der S. 147. näher bestimmten Verbindung mit ihr befinden.

2. Für sich allein genommen ist jedes dieser zwei Stücke unzulänglich, uns zu dem Urtheile, daß eine gewisse

Lehre eine wahre göttliche Offenbarung sey, zu berechtigen (§. 146 und §. 148). Beide in Vereinigung aber sind allerdings hinreichend. So einleuchtend dieß Letztere auch schon aus dem §. 149. Gesagten folgt: so wird es gleichwohl durch einen noch zwingenderen Schluß bestätigt werden, bis wir jetzt alle Einwürfe, welche man gegen die Möglichkeit einer Offenbarung erhoben hat, vernommen, und ihre Richtigkeit eingesehen haben werden.

5. Diese zwei Stücke können wir also wohl die Kennzeichen oder Merkmale einer göttlichen Offenbarung nennen, indem es gewöhnlich ist, solche Beschaffenheiten einer Sache, deren Vorhandenseyn man erst bemerkt haben muß, bevor man berechtigt ist, ihr ein gewisses Prädicat beizulegen, Kennzeichen oder Merkmale dieses Prädicats zu nennen. Bevor wir nun berechtigt sind, einer Religion das Prädicat einer göttlichen Offenbarung beizulegen, müssen wir erst bemerkt haben, daß die zwei eben genannten Stücke sich an ihr befinden; und wenn wir sie wahrgenommen, sind wir hiezu berechtigt. Billig verdienen sie also den Namen der Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung.

4. Dem erstern Stücke kann man, wiefern es eine sich an der Lehre selbst befindliche Beschaffenheit ist, den Namen des innern, dem zweiten den Namen des äußern Kennzeichens geben.

Anmerkung. Es könnte sich wohl ereignen, daß zwei oder mehrere Religionen zugleich innere Vortrefflichkeit in ihrer Lehre, und gewisse außerordentliche Begebenheiten zu ihrer Bestätigung aufzuweisen hätten. Was wäre nun da zu thun? Sie alle zugleich für göttliche Offenbarungen an uns erklären, hieße eine Ungereimtheit begehen. Gleichwohl besitzen sie, wie es scheint, jede die von uns aufgestellten Kennzeichen. Sollte dieß also nicht verräthen, daß unsere Theorie noch einen wesentlichen Mangel habe? — Wer sich die bisherigen Begriffe gehörig eigen gemacht hat, wird diese Schwierigkeit leicht zu beseitigen wissen. Allerdings kann es mehrere Religionen geben, die gewisse außerordentliche Begebenheiten aufzuweisen haben, von deren Vorhandenseyn wir keinen Zweck einsehen, wenn wir nicht annehmen wollen, daß sie zur Bestätigung dieser Religion für uns oder andere

Menschen da sind. Wenn ferner diese Religionen in ihrer Lehre einander nicht widersprechen, wenn Eine nur mehr als die andere lehret: so kann es auch wohl seyn, daß jede für sich allein betrachtet sittliche Zuträglichkeit für uns hat, verglichen mit einander aber kommen diese Beschaffenheiten immer nur Einer aus ihnen, nämlich derjenigen zu, welche die meisten für uns zuträglichen Lehren enthält. Kein Zweifel also, daß Gott nur diese von uns geglaubt wissen wolle, d. h. daß wir nur diese allein als eine wahre göttliche Offenbarung für uns ansehen dürfen. Der Zweck, den die außerordentlichen Ereignisse der andern Religionen haben, bleibt uns entweder ganz unbekannt, was nichts Befremdendes wäre, da es so viele Ereignisse gibt, deren Zweck wir nicht kennen, oder er liegt in der Beglaubigung dieser Religionen für andere Menschen, für welche, weil sie auf einer andern Stufe der Bildung stehen, und sich in andern Verhältnissen befinden, gerade diese Religionen vielleicht zuträglicher sind, als die unsrige. Und so bestätigt sich denn die vorgetragene Lehre von den Kennzeichen einer Offenbarung auch in diesem Falle; und die ganze Schwierigkeit verschwindet, sobald man sich nur erinnert, wie ich den Begriff der sittlichen Zuträglichkeit einer Lehre schon oben aufgefaßt habe.

S. 151.

Erklärung der Begriffe eines Zeichens oder Wanders und einer Weissagung.

1. Eine Begebenheit, aus der sich entnehmen läßt, daß Gott eine gewisse Lehre von uns als seine Offenbarung geglaubt wissen wolle, pflegt man ein Zeichen dieser Lehre (signum, σημεῖον) zu nennen.

2. Die Beschaffenheiten, die eine solche Begebenheit haben muß, sind nach dem Vorhergehenden:

- a) Sie muß ungewöhnlich seyn.
- b) Mit der Lehre, zu deren Bestätigung sie dienen soll, in der §. 147. beschriebenen Verbindung stehen, d. h. sie muß
 - α) zur Entstehung, Erhaltung oder Ausbreitung dieser Lehre etwas beigetragen haben, und
 - β) es muß sich kein Nutzen derselben angeben lassen, wenn es nicht der seyn sollte, daß sie uns zur Bestätigung jener Lehre diene.

3. Weil also jedes Zeichen irgend ein ungewöhnliches Ereigniß seyn muß, ungewöhnliche Ereignisse aber Verwunderung erregen, und daher auch Wunder heißen: so ist es Sitte geworden, auch jedes Zeichen ein Wunder zu nennen, ja diese letztere Benennung ist heut zu Tage bei Weitem gewöhnlicher, als die erstere.

4. Eine besondere Gattung von Wundern nennt man auch Weissagungen. Dieß sind Vorhersagungen, oder auch allgemeiner zu sprechen — Vorherdeutungen zukünftiger Ereignisse, aus deren Erfüllung sich entnehmen läßt, daß Gott eine gewisse Lehre von uns geglaubt wissen wolle.

5. Die Beschaffenheiten, die eine solche Weissagung haben muß, sind:

- a) Entweder die Vorhersagung oder die Erfüllung muß eine ungewöhnliche Begebenheit seyn, und
- b) mit der Lehre, zu deren Bestätigung sie dienen soll, in der §. 147. beschriebenen Verbindung stehen.

6. Man pflegt zu sagen, daß Wunder und Weissagungen das Daseyn einer göttlichen Offenbarung beweisen. Nimmt man die Worte Wunder und Weissagungen in der so eben erklärten Bedeutung (Nr. 3. u. 4.): so ist dieß freilich wahr; denn da versteht man unter Wundern und Weissagungen bloß Ereignisse von einer solchen Art, aus denen sich auf das Daseyn einer göttlichen Offenbarung schließen läßt. Verstände man aber unter Wundern und Weissagungen bloß ungewöhnliche Ereignisse: so wäre es falsch, daß jedes ungewöhnliche Ereigniß das Daseyn einer Offenbarung beweise.

§. 152.

Prüfung der wichtigsten Einwürfe gegen die Möglichkeit einer Offenbarung. 1. Einwurf. Geoffenbarte Geheimnisse sollen im Widerspruche stehen.

Was wir so eben gesagt, gilt Alles nur so lange, als uns noch Niemand die Unmöglichkeit einer Offenbarung erweist. Da sich nun die Feinde der göttlichen Offenbarung genährt haben, ihre Unmöglichkeit uns schon erwiesen zu haben: so wollen wir jetzt die wichtigsten ihrer Einwürfe der

Reihe nach betrachten. Es wird sich zeigen, daß sie alle auf falschen Voraussetzungen und zum Theile auf den elendesten Trugschlüssen beruhen; und so werden wir uns dann um so gewisser von der behaupteten problematischen Möglichkeit einer Offenbarung und von der Gültigkeit der hier aufgestellten Kennzeichen derselben überzeugen.

Einwurf. Der Begriff eines geoffenbarten Geheimnisses enthält einen Widerspruch schon in sich selbst, beiläufig eben so, wie der eines viereckigen Dreieckes. Wenn etwas Geheimniß ist, so ist es nicht geoffenbaret, und wenn etwas geoffenbaret ist, so ist es kein Geheimniß. Nun lehren gleichwohl alle Vertheidiger der Offenbarung, daß wenigstens eine materielle Offenbarung Geheimnisse enthalte; sie ist also logisch unmöglich. (Freimuthige Betrachtungen über die dogmatische Lehre von Wundern und Offenbarung. 4. Brief. S. 67.)

Antwort. Das elende Wortspiel, auf dem dieser Einwurf beruht, fällt Jedem von selbst in die Augen. Wenn wir gewisse Lehrsätze der Offenbarung Geheimnisse nennen: so thun wir dieß aus dem doppelten Grunde:

- a) um hiedurch anzuzeigen, daß diese Lehren uns völlig unbekannt gewesen, und ewig Geheimnisse geblieben wären, wenn sie uns Gott nicht mitgetheilt hätte; dann aber auch,
- b) um hiedurch anzuzeigen, daß sich noch jetzt so manches Unbegreifliche, so manches Unbekannte und Unerforschliche bei diesen Lehren befände, z. B. ihr innerer Grund, ihr innerer Zusammenhang mit anderen Wahrheiten, das Wie und Woburch, u. s. w. Ganz in derselben Bedeutung und mit demselben Rechte nennt man z. B. entdeckte (d. h. geoffenbarte) Geheimnisse in der Natur, manche erst unlängst bekannt gewordene Naturkräfte, deren letzten Grund wir nicht zu erklären wissen, z. B. die Kräfte des Magnets.

S. 153.

2. Einwurf. Gott soll auf unsere Sinne nicht einwirken können.

Alle Vorstellungen, die wir nur innerlich erhalten, entstehen in uns durch den Eindruck äußerer (sinnlicher) Gegen-

stände auf unsere Sinneswerkzeuge. Daraus folgt, daß nur sinnliche Gegenstände in uns Vorstellungen hervorbringen können. Bei einer Offenbarung aber müßte Gott selbst, ein völlig reiner Geist, Vorstellungen in uns erwecken, also auf unsere Sinne, auf unser Gehör, Gesicht u. s. w. einwirken; was doch unmöglich ist. (Freimuthige Betrachtungen. 4. Brief. S. 72.)

Antwort. Bei diesem Einwurfe liegt

- a) zuvörderst ein falscher Begriff von Offenbarung zu Grunde. Man stellt sich nämlich vor, als ob die Offenbarung ein unmittelbares Einwirken Gottes auf uns, auf unsere Sinne, voraussetzte; denn sollte die Rede von einer bloß mittelbaren Einwirkung seyn: so könnte man wohl die Frage, ob Gott auf unsern Geist einwirken könne, vernünftiger Weise nicht einmal aufwerfen, weil ja alle Einwirkungen auf unsern Geist, die wir nur immer erfahren, mittel- oder unmittelbarer Weise von Gott herrühren. Nun kommt es aber bei einer Offenbarung gar nicht darauf an, ob Gott die Vorstellungen in uns mittel- oder unmittelbarer Weise hervorbringe; sondern nur darauf, daß er uns von seinem Willen hinlänglich überzeuge, wir sollen diese wie immer in uns erweckten Vorstellungen glauben; und zur Bezeugung dieses Willens gehört nichts Anderes, als daß die Entstehungsart dieser Vorstellungen etwas Ungewöhnliches sey, oder daß doch sonst etwas Ungewöhnliches mit ihnen in die S. 147. beschriebene Verbindung trete; und endlich, daß jene Vorstellungen stiftliche Zuträglichkeit haben.
- b) Uebrigens ist nicht erwiesen, daß Gott nicht sogar unmittelbar auf unsere Sinne, ja auch selbst auf unsern Geist einwirken könnte. Daraus, weil Gott ein reiner Geist ist, folgt einmal gar nicht, daß er auf die Materie nicht unmittelbar einwirken könne; denn auch unser Geist wirkt auf gewisse Theile der Materie unsers eignen Leibes, nämlich auf diejenigen, die man das Seelenorgan nennt, unmittelbarer Weise ein. Eben so wenig läßt sich behaupten, daß ein Geist nicht unmittelbar auf einen andern Geist einwirken, und gewisse Vorstellungen in ihm hervorbringen könne.

§. 154.

3. Einwurf. Jede höhere Offenbarung soll wegen der Gesetze unsers Denkens unmöglich seyn.

Unser Erkenntnißvermögen ist an gewisse nothwendige Gesetze (die Kategorien) gebunden; was diesen widerspricht, ist für uns undenkbar. Die Lehren, die eine Offenbarung aufstellt, könnten nur Eines von Beiden, entweder jenen gemäß, oder nicht gemäß seyn. Im ersteren Falle müßten uns übersinnliche Gegenstände wie sinnliche vorgestellt, müßten in die sinnliche Welt herabgezogen werden. Im zweiten wären uns diese Lehren ganz und gar unverständlich. — (Kritik aller Offenbarung von Fichte. §. 8. S. 168.)

Antwort. Es ist wahr, daß Alles, was den nothwendigen Gesetzen des Denkens widerspricht, undenkbar sey, und nicht nur undenkbar für uns, sondern auch an sich selbst unmöglich. Der Fehler dieses Einwurfes liegt nur in der Zweideutigkeit der Redensart: daß etwas den nothwendigen Gesetzen des Denkens gemäß sey. Dieses kann nämlich einmal bedeuten: Es läßt sich aus ihnen herleiten, dann wieder: Es widerspricht ihnen nur nicht. — Daß dieser Unterschied gegründet sey, wird Niemand in Abrede stellen; denn es gibt doch gewiß Sätze, die aus gegebenen andern nicht herleitbar sind, ohne denselben gleichwohl zu widersprechen. So darf ja keine Wahrheit der andern widersprechen, aber doch sicher läßt sich nicht jede Wahrheit aus jeder andern herleiten. Mathematische Wahrheiten z. B. lassen sich sicher nicht aus praktischen, und diese nicht aus jenen ableiten, u. s. w. Nimmt man nun die erwähnte Redensart in der ersten Bedeutung: so ist es allerdings wahr, daß die Lehren einer höhern (materiellen) Offenbarung den Denkgesetzen nicht gemäß sind, d. h. aus ihnen nicht hergeleitet werden können; aber daraus folgt noch gar nicht, daß sie denselben widersprechen, und folglich uns durchaus unverständlich seyn müßten. Nimmt man aber die Redensart in der zweiten Bedeutung: so können und müssen alle Offenbarungslehren den Denkgesetzen gemäß seyn; und es folgt doch nicht, daß uns die übersinnlichen Gegenstände wie sinnliche dargestellt werden müßten; denn in eben dieser Bedeutung des Wortes sind

sind auch die praktischen Wahrheiten den mathematischen gemäß, und dennoch werden uns sittliche Handlungen nichts als geometrische Gegenstände, als Linien, Flächen oder Körper dargestellt.

S. 155.

4. Einwurf. Eine höhere Offenbarung soll sich in menschlicher Sprache nicht vortragen lassen.

Die Wahrheiten einer materiellen Offenbarung sollen über unsere Vernunft seyn. Die Begriffe, die zu solchen übervernünftigen Wahrheiten gehören, finden sich gar nicht in dem Gebiete menschlicher Vernunftbegriffe, und noch viel weniger finden sich im Gebiete der menschlichen Sprache Worte für solche Begriffe. Bedient sich also die Gottheit bei ihrer Offenbarung unserer gewöhnlichen Worte: so denken wir auch nur an die gewöhnlichen Dinge, und lernen folglich nichts Neues. Gebraucht sie aber neue und uns unbekannte Zeichen, so wissen wir damit wieder keinen Begriff zu verbinden, und lernen gar nichts.

Antwort. Es ist falsch, daß die Begriffe, die zu übervernünftigen (d. h. nicht durch Vernunft erweislichen) Wahrheiten gehören, in dem Gebiete menschlicher Vernunftbegriffe nie könnten angetroffen werden; denn aus den bekanntesten Begriffen lassen sich Wahrheiten zusammensetzen, welche durch unsere Vernunft nicht erweislich sind. So wäre es z. B. eine durch die Vernunft gewiß nicht erweisliche Wahrheit, wenn uns eröffnet würde, wie viele Gattungen lebendiger Wesen es auf dem Monde gibt; und doch bestände diese Wahrheit aus lauter bekannten Begriffen. Die Anzahl dieser Gattungen sey noch so groß: so befindet sie sich in der Reihe der uns bekannten Zahlen. Ein Gleiches gilt von der Beantwortung der Frage, ob Besserung allein hinreichend sey zur Vergebung der Sünden oder nicht; u. s. f. Kann nun die Offenbarung uns eine Menge neuer Wahrheiten lehren, ohne dazu neuer Begriffe zu bedürfen, so bedarf sie auch nur unserer gewöhnlichen Worte. — Aber selbst neue Begriffe kann uns die Offenbarung mittheilen, wenn man hierunter nur Zusammensetzungen aus schon bekannten ein-

sachen versteht, und für diese neuen Begriffe könnte sie, wofern es nöthig seyn sollte, auch neue Zeichen in die Sprache einführen, Worte, deren Bedeutung sie uns nicht einmal durch eine vorhergegangene schulgerechte Erklärung erst müßte bekannt gemacht haben, sondern die wir schon aus dem Zusammenhange selbst würden verstehen lernen.

§. 156.

6. Einwurf. Der Lehrer einer Offenbarung müßte Unfehlbarkeit haben.

Nach dem bekannten Gesetze der Sparsamkeit (*lex parsimoniae*) muß sich Gott, wenn er sich dem menschlichen Geschlechte offenbaren will, doch wohl nicht jedem Einzelnen aus uns, sondern nur Einem oder Einigen unmittelbar, und dann durch diese den Uebrigen mittelbar offenbaren. Allein wenn diese Letzteren völlig versichert seyn sollen, daß sie das unverfälschte Wort Gottes aus dem Munde der Ersteren hören: so müssen diese, d. h. die ersten Lehrer und Verkündiger der göttlichen Offenbarung völlig unfehlbar seyn, und dieß zwar in ihrem Verstande sowohl, als auch in ihrem Willen. Das Erste, damit sie nie irren; das Zweite, damit sie nie irre führen wollen. Eine solche Unfehlbarkeit kann aber keinem Menschen, ja überhaupt keinem endlichen Wesen zu Theil werden. (Freimüthige Betrachtungen u. s. w. 4. B. S. 68.)

Antwort. 1. Gesezt, es wäre wahr, was man in diesem Einwurfe behauptet, daß die Verkündiger einer Offenbarung völlige Unfehlbarkeit besizen müßten, und daß Gott dem Menschen diese nicht mittheilen könnte: so würde eben deßhalb mit Unrecht behauptet, daß es gegen das Gesetz der Sparsamkeit wäre, wenn Gott sich jedem Einzelnen aus uns unmittelbar offenbarte.

2. Aber es ist nicht wahr, daß jene Menschen, denen sich Gott zur weitem Verbreitung seiner Offenbarung bedienen will, gänzlich unfehlbar seyn müßten, sofern wir Andere völlig versichert seyn sollen, daß wir das unverfälschte Wort Gottes aus ihrem Munde hören. Dazu wäre höchstens

nothig, daß sie nur in denjenigen Stücken, welche ihr Predigamt angehen, unfehlbar wären, daß sie nur in Betreff religiöser Gegenstände, die richtigen Ansichten und den Willen hätten, diese richtigen Ansichten getreulich mitzuthellen. Ja es lassen sich Mittel denken, bei denen selbst diese Unfehlbarkeit entbehrlich ist. Die Art z. B. wie die katholische Kirche ihre Erleuchtung durch den Geist Gottes zu empfangen behauptet, setzt keine Unfehlbarkeit irgend eines einzelnen Gliedes voraus, wie später gezeigt werden soll.

3. Endlich ist es falsch, daß keinem Menschen, ja auch keinem endlichen Wesen überhaupt die Gabe der Fehlerlosigkeit mitgetheilt werden könne. Daß kein Mensch aus sich selbst und ohne Gottes besondere Unterstützung von allen Fehlern des Verstandes sowohl, als des Herzens frei bleibe, ist allerdings wahr; allein warum sollte es Gott nicht möglich seyn, durch eine besondere Leitung zu bewirken, daß Jemand durch einen gewissen Zeitraum seines Lebens, ja auch durch sein ganzes Leben hindurch von jedem Fehler des Verstandes sowohl, als auch des Herzens frei bleibe?

§. 157.

6. Einwurf. Eine höhere Offenbarung soll wegen des Gesetzes der Stätigkeit unmöglich seyn.

Das Gesetz der Stätigkeit (*lex continuitatis*) fordert, daß jede Veränderung, also auch jeder Fortschritt nur stufenweise geschehe. Durch eine Offenbarung aber würde dieses Gesetz verletzt, und es geschähe ein Sprung sowohl in unserer Verstandes-, als Herzensbildung.

- a) In unserer Verstandesbildung, weil wir auf einmal schon hier auf Erden Einsichten erhielten, die wir nach dem Gesetze der Stätigkeit erst durch allmähliche Entwicklung in einem andern Leben erlangen sollen.
- b) In unserer Herzensbildung, indem wir durch den Gebrauch jener Heiligungsmittel, die eine Offenbarung zu besitzen vorgibt, plötzlich entsündigt, und aus lasterhaften in heilige Wesen verwandelt werden sollten; was doch der Wahrheit nach erst durch lange Uebungen geschehen kann. (Freimüthige Betrachtungen 8. Brief. S. 118.)

Antwort. 1. Ob das Gesetz der Stätigkeit in irgend einem Sinne ohne Ausnahme gelte, ist eine Frage, worüber bisher noch gestritten wird.

2. Gewiß ist es aber, daß dieses Gesetz in dem Sinne genommen, in dem es allein vertheidigt werden könnte, durch eine Offenbarung nicht verletzt wird. Denn hier wird keine Art eines Sprunges, die unmöglich wäre, gefordert. Weder

a) in unserer Verstandesbildung; denn es werden uns hier keine Einsichten, die wir im andern Leben einsammeln sollten, versprochen; sondern nur, was uns schon hier auf Erden zu wissen nöthig und nützlich ist, und was wir auch sehr wohl verstehen (obgleich nach seinen innern Gründen nicht begreifen) können, wird uns nicht unmittelbar, sondern durch die Vermittlung einer göttlichen Zeugenschaft bekannt; noch

b) in unserer Herzensbildung; denn eine wahre Offenbarung wird gewiß nicht lehren, daß der Mensch plötzlich, in einem Augenblicke, aus einem Lasterknechte in einen Heiligen umwandelt werden könnte. Auch das katholische Christenthum lehrt nichts dergleichen; es lehrt nur, daß derjenige, der seine Sünden bereuet, den aufrichtigen Vorsatz der Besserung faßt, und die von Gott eingesetzten Heiligungsmittel gebraucht, von nun an die heilsame Vorstellung ergreifen dürfe, daß alle Schuld der Sünde hinweggenommen sey.

§. 158.

Verschiedene Einwürfe, welche die Möglichkeit und die Erkennbarkeit der Wunder betreffen.

Da die Gelehrten bisher beinahe insgemein glaubten, daß Wunder, oder jene Begebenheiten, die zur Bestätigung einer göttlichen Offenbarung dienen, gewisse unmittelbare und übernatürliche Wirkungen Gottes seyn mußten: so gab dieß Veranlassung zu einer Menge von Einwürfen gegen die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder, die ich nur kurz zu beantworten brauche, weil es fast

auf den ersten Blick einleuchtet, daß sie meine Ansicht der Dinge nicht treffen.

1. Einwurf. Wer eine Begebenheit für ein Wunder erklärt, will Eines von Beiden sagen: entweder die Begebenheit ist eine Wirkung, die das Maß ihrer Ursache in Wahrheit übersteigt, oder sie scheint dasselbe nur zu übersteigen. Im letztern Falle ist sie kein wahres Wunder; im erstern ist sie unmöglich, weil es ein metaphysisches Naturgesetz ist, daß jede Wirkung ihrer Ursache proportionirt seyn müsse. (Freimüthige Betrachtungen über die dogmatische Lehre von Wundern.)

Antwort. Wenn wir in Uebereinstimmung mit dem gemeinen Menschenverstande eine Begebenheit für ein Wunder erklären: so wollen wir weder das Eine noch das Andere, was man in diesem Einwurfe uns zumuthet, sagen; sondern wir geben zu, daß sie allerdings eine proportionirte Ursache habe, und behaupten bloß, daß diese Ursache zuletzt, so wie bei allen zufälligen Dingen in dem Willen Gottes, und zwar hier insbesondere in der bestimmten Absicht, uns eine Offenbarung mitzutheilen, gegründet sey.

2. Einwurf. Wenn jedes Wunder eine Wirkung Gottes seyn soll, so muß das vorhin erwähnte Naturgesetz, daß jede Wirkung ihrer Ursache proportionirt seyn müsse, durch dasselbe verlegt werden; denn Gott ist eine unendliche Kraft; das Wunder aber nur eine endliche Erscheinung. Und selbst, wenn man zugeben wollte, daß Gott der Unendliche etwas bloß Endliches hervorbringen könne: so könnten wir doch aus einer bloß endlichen Erscheinung niemals auf ihn, das unendliche Wesen, als ihren Urheber schließen. (Freimüthige Betrachtungen.)

Antwort. Wäre dieser Grund richtig: so würde er zu viel beweisen; denn jede Erscheinung in der Welt ist eine Wirkung Gottes (gleichviel, ob mittelbar oder unmittelbar, gleichviel, ob zu diesem oder jenem bestimmten Zwecke dienend.) Allein auch ein unendliches Wesen kann eine endliche Wirkung hervorbringen, wenn es nicht eben mit seiner ganzen Kraft, sondern mit einem bloß endlichen Theile derselben wirkt. Bekanntlich ist

dieses oder jenes einzelne Wunder, das Gott hervorbringt, nicht seine einzige Wirkung; sondern nur ein unendlich kleiner Theil seiner gesammten Wirkungen, deren vollständiger Inbegriff das Weltall selbst ausmacht, das, meiner Meinung nach, allerdings unendlich ist. Eben so falsch ist auch der zweite Theil dieses Einwurfes; denn wir können von jeder auch noch so geringen Erscheinung oder Einrichtung in der Welt auf Gott, als ihren Urheber, schließen, weil er ja in der That als der letzte Grund von Allem anzusehen ist. Doch darum handelt es sich bei einem Wunder gar nicht; sondern nur darum, ob Gott diese Erscheinung zu dem bestimmten Zwecke einer Offenbarung veranstaltet habe, oder nicht. Und darüber können wir auf die S. 147. gezeigte Weise urtheilen.

5. Einwurf. Wenn Wunder möglich seyn sollten, müßte Gott die Natur der Dinge ändern; denn wenn z. B. ein Mensch die Luft durchfliegen sollte: so müßte Gott entweder die Gesetze der Schwere vernichten, oder den Leib des Menschen oder die Natur der Luft umschaffen. Nun ist die Natur der Dinge ewig und unveränderlich, oder man kann wenigstens nie ihre Veränderlichkeit oder Zufälligkeit beweisen. Denn die Erfahrung kann uns nie lehren, daß etwas zufällig, so wenig, als daß es nothwendig sey. Uebrigens widerspricht die Abänderung der Naturgesetze der Weisheit Gottes; er müßte zugleich wollen und auch nicht wollen, daß etwas sey. (Freimüthige Betrachtungen.)

Antwort. Es läßt sich nicht darthun, daß Gott die Natur der Dinge, d. h. ihre wesentlichen Kräfte und Wirkungsgesetze nur im Geringsten umändern müßte, sofern er eine Erscheinung hervorbringen will, die wir in der durch den allgemeinen Sprachgebrauch festgesetzten Bedeutung für ein Wunder zu erklären berechtigt wären. Dazu bedarf es nämlich nichts mehr, als eines ungewöhnlichen Ereignisses, bei dem wir keinen andern Nutzen seiner Veranstaltung, als den der Beglaubigung einer gewissen Lehre bemerken können. Daß aber ungewöhnliche Ereignisse nicht unmöglich sind, lehrt uns ja die Erfahrung selbst, da sich doch unläugbar gewisse an sich sehr ungewöhnliche

Ereignisse von Zeit zu Zeit ereignen. Sollte es ferner bei gewissen Wundern auch noch so unbekannt seyn, durch welche Naturkräfte Gott sie gewirkt habe; oder sollte es auch noch so scheinbar seyn, daß sie gewissen von uns für allgemein gehaltenen Naturgesetzen widersprechen: so würden wir doch nie mit Gewißheit behaupten können, daß dieses wirklich der Fall sey, oder daß diese Erscheinungen durch keine Naturkräfte gewirkt worden seyen. Wir brauchen uns nur zu erinnern, daß wir noch lange nicht alle Naturkräfte und Wirkungsgeetze derselben kennen. Wenn uns ferner ein gewisses Naturgesetz nur durch Erfahrung bekannt ist: so können wir eben deshalb, weil die Erfahrung allein noch nicht entscheidet, ob es ein nothwendiges oder ein zufälliges Gesetz sey, eine Abweichung von demselben nicht für unmöglich erklären. Daß endlich jede Abweichung von einem an sich zufälligen Naturgesetze der Weisheit Gottes widersprechen, daß Gott veränderlich seyn und etwas zugleich wollen und auch nicht wollen müßte, wenn er von einem solchen Gesetze abweichen wollte: ist eine ganz falsche Behauptung. Gott könnte die Beobachtung eines gewissen Gesetzes in allen andern Fällen wollen, und nur nicht wollen, daß es in diesem Einen Falle gelte. Hiezu könnte er einen vernünftigen Grund haben, und es müßte nicht eben eine Veränderlichkeit von seiner Seite seyn, sondern auch eine Veränderung von Seite der geschaffenen Wesen, z. B. der Menschen, könnte es seyn, die ihn zu dieser Abänderung für den bestimmten Fall veranlaßt.

4. Einwurf. Da Alles in der Welt in der genauesten Verbindung und Wechselwirkung steht: so müßte jedes, auch noch so geringe Wunder, als ein gewaltsamer Eingriff in den natürlichen Lauf der Dinge, Unordnungen erzeugen, die sich durch das Ganze ausbreiten. Beiläufig eben so, wie man in einer wohl eingerichteten Maschine kein einziges Rad herausnehmen darf, ohne den ganzen Gang derselben in's Stocken zu bringen. So kann Gott auch in diesem Weltgebäude kein einziges Ereigniß wegnehmen oder abändern, ohne das Ganze zu zerstören. (Deutscher Merkur. November 1781.)

Antwort. Es ist nicht abzusehen, warum durch ungewöhnliche Begebenheiten Unordnungen in dem ganzen Weltgebäude entstehen müßten. So entstehen ja z. B. durch einen Steinregen keine Unordnungen im ganzen Weltgebäude. Kann Gott ferner die Wirkungen, welche ein ungewöhnliches Ereigniß haben sollte, falls sie dem Ganzen nachtheilig wären, nicht durch gewisse andere entgegengesetzte Kräfte wieder aufheben? Gesezt das Wunder vom Stillstande der Sonne, worauf man hier anspielt, ließe sich nicht anders als durch einen wirklichen Stillstand der Erde in ihrer Umdrehung um ihre eigene Achse erklären: so hätte es freilich Veränderungen auf der ganzen Erde hervorgebracht. Aber wer mag behaupten, daß diese Veränderungen eine Unordnung im ganzen Weltall hätten nach sich ziehen müssen? Bringt nicht die Anziehung der Planeten Venus und Mars viel größere Veränderungen, nicht zwar in der Rotation der Erde, wohl aber, was wichtiger ist, in ihrem Umlaufe um die Sonne hervor? und gleichen sich diese nicht dennoch aus?

5. Einwurf. Der Wunderglaube schadet dem Interesse des Verstandes. Dieses fordert, daß wir uns unausgesezt bemühen, zu jeder Erscheinung in der Natur eine Ursache aufzusuchen, und nicht aus Trägheit (*ratio ignava*) die Dazwischenkunft Gottes annehmen. (Kant's Kritik der reinen Vernunft. Transcendentale Methodenlehre. I. Hauptstück, 2. Abschnitt.)

Antwort. Durch den hier angenommenen Begriff von einem Wunder wird dem Erforschen jener natürlichen Ursachen, die es hervorgebracht haben mögen, kein Damm entgegengesetzt.

6. Einwurf. Wunder sollen Wirkungen Gottes seyn. Nun erlaubt es aber (nach den Ansichten der kritischen Philosophie) das wohlverstandene Princip der Causalität schlechterdings nicht, daß man zu einer sinnlichen Erscheinung (dem Wunder) eine Ursache außerhalb der Sinnenwelt (Gott) annehme; sondern die Ursache muß abermals sinnlich seyn. (Deutscher Merkur 1787. April stes Stück. October 2tes Stück.)

Antwort. Wenn ich es auch für jetzt dahin gestellt lasse, ob die kritische Philosophie das Princip der Causalität wohl verstanden habe: so ist doch so viel richtig, daß selbst die Philosophie teleologische Erklärungen der Natur, d. h. Urtheile über Zwecke, die Gott bei den Ereignissen oder Einrichtungen der Welt gehabt haben mag, annehme und vertheidige. (Siehe z. B. Kant's eigene Aufsätze hierüber im deutschen Merkur: Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. 1788. Jänner, 2tes Stück. Ingleichen die Kritik der Urtheilskraft.) Ein Wunder ist nun nichts Anderes, als ein Ereigniß, bei dem man die teleologische Erklärung wagt, daß Gott die Absicht gehabt habe, und durch dasselbe zur Annahme einer gewissen für uns sittlich zuträglichen Lehre zu bestimmen. Und daß wir diese teleologische Erklärung ganz nach denselben Regeln wagen, nach denen jede andere gewagt wird, wurde oben gezeigt.

7. Einwurf. Außerordentliche Naturerscheinungen (sogenannte Naturwunder) machen die Aufmerksamkeit rege, und ermuntern, weil man durch sie neue Entdeckungen in der Natur zu machen hofft; wirkliche Wunder aber schlagen das Gemüth nieder; denn sie erregen die Besorgniß, daß wir durch ihre häufige Erscheinung allmählig das Zutrauen auch zu den schon für bekannt angenommenen Naturgesetzen verlieren werden. Diesem Uebel konnte nur dadurch vorgebeugt werden, daß man voraussetzte, die Wunder werden sich äußerst selten ereignen. Aber zu dieser Voraussetzung hat man kein Recht. Und dann fragt sich wieder, wie selten? Will man jede unerklärliche Begebenheit für ein Wunder halten: so muß man tägliche Wunder zugeben, und dieß gefährdet zuletzt selbst unsere Moralität; daher denn auch alle vernünftigen Männer und selbst weise Regierungen dem Glauben an neue Wunder feind sind, und höchstens Wunder der Vorwelt zugeben. Wer endlich sagt, daß Seltenheit schon in dem Begriffe des Wunders liege, der begeht eine Sophisterei, indem er eine objective Frage von dem, was die Sache ist, in eine subjective davon, was das Wort bedeutet, umändert. (Kant's Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2te Auflage. S. 123.)

Antwort. Wunder in unserer Bedeutung des Wortes schlagen das Gemüth keineswegs nieder, und machen auch unsere Kenntniß der Naturgesetze nicht schwankend; denn wir geben immerhin zu, daß sie aus Naturkräften und nach Naturgesetzen erfolgt seyn dürften. Wir können auch mit Recht voraussetzen, daß sie nur selten erfolgen werden, weil auch ihr Zweck, nämlich die Beglaubigung einer Offenbarung, nur selten eintritt. Daß wir die Frage: Wie selten? nicht bestimmt beantworten können, ist wahr; aber wozu wäre uns dieses auch nöthig? Uebrigens heißt uns nicht jede unerklärliche Begebenheit ein Wunder; sondern nur jene, der wir vernünftiger Weise den Zweck, daß sie Gott zur Beglaubigung einer Lehre veranstaltet habe, zuschreiben können. Daher werden wir schwerlich tägliche Wunder aufzuweisen haben. Auf keinen Fall aber ist es möglich, daß unsere Moralität durch solche Wunder gefährdet werde, da wir nur dann zugeben, daß ein außerordentliches Ereigniß ein Wunder sey, und zur Bestätigung einer Lehre diene, wenn diese Lehre selbst den Charakter sittlicher Zuträglichkeit hat. In wiefern es aber auch einen unvernünftigen Wunderglauben gibt, der zur Entschuldigung böser Handlungen gemißbraucht wird, können sich weise Männer und kluge Regierungen demselben allerdings widersetzen, und dieß zwar gleichviel, ob diese Wunder alt oder neu sind. Eine Regierung aber, die sich jedem Glauben an ein neues Wunder bloß darum, weil es neu ist, widersetzen wollte, würde schwerlich den Namen einer weisen Regierung verdienen, denn sie würde dem Fortschritte des Volkes zum Bessern auf echt chinesische Weise entgegenstreben. Nach der hier aufgestellten Theorie von den Kennzeichen einer Offenbarung ist es nicht Sophisterei, wenn wir die Seltenheit (nicht zwar als einen Bestandtheil in die Erklärung des Begriffes eines Wunders aufnehmen, wohl aber) als ein nothwendiges Merkmal desselben angeben; denn es ist oben deutlich gezeigt worden, daß und warum ein Ereigniß, das zur Bestätigung einer göttlichen Offenbarung dienen soll, ein ungewöhnliches Ereigniß seyn müsse.

8. Einwurf. Wunder können kein Gegenstand der Erfahrung werden; indem Erfahrung nur dort vor-

handen ist, wo die Erscheinung eine andere voraussetzt, auf die sie nach einer allgemeinen Regel folgt.

Antwort. Auch das Wunder ist eine Erscheinung, die auf eine andere nach einer allgemeinen Regel folgt, jedoch nach einer solchen, die uns unbekannt ist. Will man nun solche Erscheinungen nicht Erfahrungen nennen, so sind wir es zufrieden; dann muß man aber auch dem Steinregen und einer jeden bisher noch unerklärten Erscheinung den Namen einer Erfahrung absprechen.

9. Einwurf. Wunder können von uns nicht erkannt werden. Weil wir nicht alle Naturkräfte kennen: so können wir niemals von einer vorhandenen Erscheinung, so sehr sie auch den uns bekannten Naturkräften widersprechen mag, behaupten, daß sie nicht gleichwohl durch gewisse uns unbekannte Naturkräfte, z. B. durch die Kraft höherer Geister u. dgl. gewirkt sey, und folglich den Namen eines Wunders keineswegs verdiene.

Antwort. Dieser Einwurf trifft offenbar nur diejenigen, die das Wunder für eine unmittelbare oder übernatürliche Wirkung Gottes, im strengsten Sinne dieser Worte, halten; ich aber gebe selbst zu, daß es durch allerlei Naturkräfte vermittelt seyn könne.

10. Einwurf. Auch der bloße Zufall kann eine uns unerklärbare Erscheinung bewirken, die wir mit Unrecht für ein Wunder halten. Z. B. ein zufälliger Windstoß kann den Wolken die Gestalt eines Kreuzes geben.

Antwort. Versteht man unter Zufall einen Erfolg, der schlechterdings keinen Grund hat: so gibt es und kann es nirgends einen Zufall geben. Versteht man aber darunter einen Erfolg, der nicht beabsichtigt war: so gibt es wohl in Beziehung auf menschliche Wirksamkeit einen Zufall; nicht aber in Beziehung auf Gott; d. h. wir Menschen können wohl oft einen Erfolg hervorbringen, ohne es zu beabsichtigen. Finden wir also, daß gewisse Begebenheiten vollkommen geeignet sind, um uns zur Beglaubigung einer heilsamen Lehre zu dienen: so können wir gar nicht

zweifeln, daß Gott diese mögliche Wirkung derselben vorausgesehen, und könne ferner mit aller Sicherheit schließen, daß er sie auch gewollt und beabsichtigt habe.

§. 159.

Verschiedene Einwürfe, die man gegen die Beweiskraft der Wunder erhoben hat.

Nach meiner obigen Erklärung eines Wunders oder Zeichens, die, wie ich glaube, dem Sprachgebrauche des Wortes ganz gemäß ist, liegt es schon in dem Begriffe eines Wunders, daß es ein Ereigniß sey, das Beweiskraft hat; und sonach wäre es eine Ungereimtheit, ihm diese absprechen zu wollen. Da aber die meisten Gelehrten den Begriff eines Wunders bisher nur so erklärten, daß es eine außerordentliche, oder auch eine unmittelbare, oder übernatürliche Wirkung Gottes sey: so ließe sich allerdings darüber streiten, ob eine solche Wirkung auch die hier nöthige Beweiskraft habe. Obgleich uns nun die Einwürfe, die man gegen die Beweiskraft der Wunder in dieser Bedeutung vorgebracht hat, eigentlich gar nicht treffen: so will ich doch die wichtigsten derselben beibringen, weil auch dieß beitragen wird, uns von der Richtigkeit der oben aufgestellten Ansichten noch völliger zu überzeugen.

1. Einwurf. Wunder können demjenigen, der sie verübt, kein größeres Ansehen verschaffen; denn eigentlich ist es nicht er, der sie hervorbringt, sondern Gott selbst, und er ist nur das Werkzeug, dessen sich Gott bedient; und nur, was der Mensch selbst thut, kann seinen Werth erhöhen.

Antwort. Sey es, daß außerordentliche Begebenheiten das Ansehen des Wunderthäters nicht im Geringsten erhöhen, wenn man hierunter sein sittliches Ansehen, oder den sittlichen Werth desselben versteht: so ist doch gewiß, daß Wunder seine Glaubwürdigkeit vermehren; ja sie allein sind es, die allen Aussagen desselben, welche zugleich sittliche Zuträglichkeit haben, das Ansehen göttlicher Aussprüche, also vollkommene Glaubwürdigkeit verschaffen.

2. Einwurf. Wunder sind nicht einmal tauglich, den Lehrern neuer Wahrheiten Aufmerksamkeit, selbst nicht bei der großen Volksmenge, zu verschaffen. Denn durch den Anblick der gewirkten Wunder werden die Menschen so betäubt, daß sie nun für die Lehre, die der Wunderthäter vorträgt, keine Empfänglichkeit mehr behalten.

Antwort. Weder aus Erfahrung, noch aus psychologischen Gründen ist es erweislich, daß Wunder den Menschen dergestalt betäuben, daß er sich in der Folge nicht wieder fassen, und keine Empfänglichkeit mehr für jenen Unterricht, den ihm der Wunderthäter ertheilt, sollte beweisen können. Und wie? wenn der vorsichtige Wunderthäter seine Lehre früher, als er das Wunder gewirkt hat, vorträge? oder noch besser, wenn er das Wunder zuerst, um nur die Aufmerksamkeit zu spannen, ankündigte, dann seinen Lehrvortrag hielte, und zuletzt das Wunder selbst erfolgen ließ?

3. Einwurf. Verständigen und weisen Männern vollends muß jeder Wunderthäter als ein vermuthlicher Betrüger oder Schwärmer nur verdächtig werden; ôtez les miracles — ruft daher J. J. Rousseau nicht mit Unrecht aus — et tout le monde se jettera aux genoux de Jésus Christ!

Antwort. Verständige und weise Männer müssen zwar allerdings Jeden, der sich für einen Wunderthäter ausgibt, erst sorgfältig prüfen, ob er nicht etwa ein Schwärmer oder Betrüger sey, aber ihn ohne Prüfung dafür erklären, ist nicht verständig und weise.

4. Einwurf. Der Menschenverstand fordert Vernunftbeweise, nicht Wunderdinge. Was haben die Wunder mit der Lehre zu thun? (Mendelssohn. S. Proben rabbinischer Weisheit in Engel's Philosophen für die Welt.)

Antwort. Daß der Verstand Beweise fordere, ist ganz richtig behauptet; aber daraus folgt noch gar nicht, daß er die Wunder zurückstoßen müsse; denn diese liefern ja auch einen Beweis für die Wahrheit einer Lehre.

5. Einwurf. Versteht man unter Wundern bloß unerklärliche oder ungewöhnliche Ereignisse: so kann ein jeder gelehrte Naturforscher Wunder vor ungelehrten Leuten wirken, und sie auf diese Art zur Annahme beliebiger religiöser Ansichten bestimmen. Ferner, dieselbe Begebenheit, die wir heute nicht anders zu erklären wissen, als durch Voraussetzung der göttlichen Absicht, daß er sie zum Beweise einer göttlichen Offenbarung gewirkt habe, werden wir nach Jahrhunderten vielleicht ganz anders erklären können. Dann würden wir also dieselbe Religion, die wir jetzt für eine göttliche Offenbarung annehmen wollten, nicht mehr dafür ansehen dürfen. Da aber die Wahrheit sich unmöglich ändern kann: so können wir dieser Religion unser Zutrauen auch jetzt nicht schenken.

Antwort. Es wird dem gelehrten Naturforscher keineswegs gelingen, uns jede beliebige Meinung als Gottes Offenbarung aufzudringen; sondern höchstens nur eine solche, die zugleich sittliche Zuträglichkeit für uns hat. Gehen wir ferner mit aller Behutsamkeit zu Werke, und prüfen wir nicht nur die vorgeblichen Wunder, sondern auch die Lehre selbst: so können wir wohl das festeste Vertrauen zu Gottes Vorsehung hegen, daß er uns nicht zu unserem Schaden werde getäuscht werden lassen. Gott wird nicht zugeben, daß ein Betrüger uns durch vorgespiegelte Wunder zur Annahme einer Lehre bewege, die falsch und nachtheilig für uns ist. Ist aber die Lehre wahr und wohlthätig: so sey es immerhin auch ein Betrüger, dessen sich Gott, wenn es seiner Weisheit angemessen ist, als eines Werkzeuges zu seinen Offenbarungen bedient. Sollte die Nachwelt den Betrug entdecken, und durch die Annahme eines Betruges im Stande seyn, die Entstehung jener Ereignisse auf ganz gewöhnliche Art zu erklären: so würde die Religion von nun an aufhören, eine göttliche Offenbarung zu seyn, allein Gott würde dieß nur erst dann zulassen, wenn die Nachwelt schon etwas Besseres hätte, und jener älteren Religion bereits entbehren könnte. Doch darf man nicht glauben, daß eine jede Entdeckung eines Betruges, der bei der Entstehung oder Verbreitung einer Religion mitgewirkt hat, die Göttlichkeit derselben widerlegen

würde. Wenn auch selbst bei Voraussetzung eines Betruges noch gewisse ungewöhnliche Ereignisse angenommen werden müßten, durch welche dieser Betrug zu Stande kommen oder Glauben finden könnte: so bliebe noch immer zu erklären, zu welchem Zwecke Gott diese zugelassen habe. Fänden wir nun, daß die Religion, welche der Betrüger gelehrt hat, sittliche Zuträglichkeit für uns habe, und daß jene ungewöhnlichen Ereignisse, die ihr zu Statten kommen, sonst keinen Nutzen hätten, wenn sie nicht zur Beglaubigung dieser Lehre dienen sollten: so wären wir noch immer verpflichtet, diesen Zweck bei ihnen anzunehmen, und folglich zu glauben, daß jene Religion eine göttliche Offenbarung sey.

§. 160.

Einwürfe gegen die Möglichkeit der historischen Beglaubigung eines Wunders.

Wenn es gleich in Beziehung auf Gott möglich wäre, Wunder zu wirken: so kann doch ihr wirkliches Geschehen seyn nie mit hinlänglicher Gewißheit beglaubigt werden; und dieß zwar weder durch das Zeugniß der eigenen Sinne, noch weniger durch fremdes Zeugniß.

a) Nicht durch das Zeugniß der eigenen Sinne; denn wenn es mir geschähe — sagt Rousseau — daß ich ein Wunder sehen sollte: so müßte ich über dem Bestreben, dasselbe natürlich zu erklären, eher die eigene Vernunft einbüßen, als das Wunder glauben.

b) Um so weniger durch fremdes Zeugniß; denn

a) ist es doch immer unendlich wahrscheinlicher, daß sich etwas natürlich Mögliches, als daß sich etwas natürlich Unmögliches ereigne. Allein, daß der vorhandene Zeuge irre oder lüge, ist etwas natürlich Mögliches. Also muß man Jenes immer eher als Dieses annehmen.

ß) Ist es doch immer unendlich wahrscheinlicher, daß Ein Mensch irre oder lüge, als daß die Aussage von Millionen Menschen, welche die entgegengesetzte natürliche Erscheinung beobachtet haben, irrig oder lügenhaft sey.

Wenn z. B. der Evangelist Johannes die Auferstehung des Lazarus erzählt: so widerspricht er Millionen Menschen, welche versichern, es nie beobachtet zu haben, daß ein Todter am vierten Tage wieder auferstehe. Eines von Beiden muß man also nothwendig thun, entweder dem Einen, oder den Millionen Recht geben. Offenbar ist nun das Letztere immer vernünftiger als das Erstere.

- γ) Gibt man endlich die Wahrheit Einer Wundererzählung zu: so ist kein Grund vorhanden, warum man nicht eben so die Wahrheit aller Erzählungen von Wundern, welche je niedergeschrieben worden sind,zugeben sollte; und da wird man doch gewiß irre geführt. (Deutscher Merkur 1787. April, Juli, October. 1788. Februar. Freimüthige Betrachtungen. Rousseau lettres de la Montagne u. A.)

Antwort. Rousseau hätte noch eben keine hinlängliche Ursache gehabt, seinen Verstand auf den Fall einzubüßen, daß ihm ein Wunder aufgestoßen wäre.

- a) Wären die Wunder etwas erwiesenes Unmögliches, etwas unserer Vernunft Widersprechendes, dann allerdings müßte man erst die Vernunft verlieren, bevor man sie glauben könnte. Aber dieß sind nun einmal die Wunder, von denen wir sprechen, erwiesener Maßen nicht; sie sind nicht nur problematisch möglich, sondern weil sie zur Beglaubigung einer Offenbarung nothwendig sind, und weil uns diese nützlich scheint: so können wir sie sogar erwarten, und sind verpflichtet, sie zu suchen. Wenn man nun etwas erwartet und sucht, und es dann wirklich findet: wie sollte man hierüber so erstaunen, daß man den Verstand verlöre? —

- b) Wäre es auch,

- α) daß das natürlich Mögliche immer unendlich wahrscheinlicher, als das natürlich Unmögliches ist: so ist es, wie ich schon oft erinnert habe, nicht wahr, daß Wunder natürlich unmöglich seyn müssen; sondern sie können allerdings auch durch Naturkräfte gewirkt seyn.

ß Es

β) Es ist nicht wahr, daß der Wundererzähler den Millionen anderer Menschen, welche die entgegengesetzte natürliche Begebenheit beobachtet haben, widerspreche; denn die Begebenheiten, die sie beobachteten, sind nicht die nämlichen, sondern nur von der nämlichen Gattung mit der, von welcher er spricht.

γ) Nicht alle Wundererzählungen verdienen gleichen Glauben; nicht bei allen läßt sich darthun, daß die Annahme eines Irrthums oder einer Lüge von Seite des Erzählers eine Sache von noch viel größerer Unwahrscheinlichkeit wäre, als die Annahme des erzählten Wunders selbst. Und Wundererzählungen, bei denen dieß nicht der Fall ist, werden wir keineswegs glauben.

§. 161.

Schlussfolgerung aus dieser Prüfung: Die aufgestellten Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung gewähren Sicherheit.

1. Aus Allem, was über die Erwünschlichkeit oder Nothwendigkeit einer Offenbarung (im III. Hptst.) vorkam, dann aus den Untersuchungen, die in den ersten Paragraphen des gegenwärtigen Hauptstückes angestellt wurden, endlich auch aus der einleuchtenden Unstatthaftigkeit aller der Einwürfe, die wir so eben betrachtet, ergibt sich nun mit der vollsten Ueberzeugung der Schluß, daß eine Offenbarung problematische Möglichkeit habe, d. h. daß durchs aus nichts vorhanden sey, wodurch die Unmöglichkeit derselben erwiesen werden könnte.

2. Im Gegentheile gibt es so manche Umstände, die uns das Daseyn einer Offenbarung höchst wahrscheinlich machen. Hieher gehören vornehmlich die vielen Vortheile, die sie, so viel wir es nur zu beurtheilen vermögen, dem menschlichen Geschlechte leisten könnte.

3. Ja, was noch mehr ist, aus der Bemerkung, daß beinahe alle Menschen auf Erden den Glauben an gewisse Offenbarungen haben, läßt sich auch ohne in eine besondere Prüfung derselben einzugehen, mit völliger Sicherheit schlies-

ßen, es müsse in der That wenigstens für gewisse Menschen eine göttliche Offenbarung geben. Denn aus S. 27. ergibt sich, daß jeder Mensch, der eine Offenbarung nur zu besitzen meint, falls er bei Annahme dieser Meinung nach seiner besten Einsicht verfuhr, eine göttliche Offenbarung auch in der That besitze. Wer also behaupten wollte, es gebe gar keine wirkliche Offenbarung auf Erden, der müßte nur behaupten, daß alle diejenigen Menschen, die eine solche zu besitzen glauben, aus einer selbst verschuldeten Unwissenheit, aus Trägheit oder Leidenschaft in diesen Irrthum geriethen. So unzulässig diese Behauptung wäre, so sicher ist es im Gegentheile, daß mehrere der auf Erden für geoffenbart gehaltenen Religionen dieses auch wirklich für viele Tausende aus ihren Anhängern sind.

4. Doch zu demjenigen, was wir jetzt eigentlich beweisen wollen, genügt es, daß man uns nur die problematische Möglichkeit einer Offenbarung zugebe. Wenn man nur zugibt, daß der Mensch durchaus keine hinlängliche Ursache habe, Gott die Möglichkeit, sich ihm zu offenbaren, abzusprechen: so folgt schon daraus, daß uns Gott einige ganz sichere Kennzeichen einer Offenbarung geben müsse. Denn würde es keine ganz sichere Kennzeichen derselben geben: so könnten wir es nie zur Gewissheit in der Frage bringen, ob eine göttliche Offenbarung für uns vorhanden sey oder nicht? Diese Ungewissheit aber wäre nicht nur beunruhigend für uns, sondern sie müßte auch auf unsere Sittlichkeit nachtheilig einwirken; denn hätten wir keine hinreichende Gewissheit über diese Frage: so würden wir uns, so oft uns Leidenschaft reizt, überreden, daß keine Offenbarung da sey, und eben deshalb wohl manche Vorschrift, die eine durch Wunder bestätigte Religion uns aufstellt, leichtsinnig übertreten, ohngeachtet unser Gewissen uns darüber Vorwürfe machen und deutlich genug zu erkennen geben würde, daß wir eine Lehre, an der wir sittliche Zuträglichkeit finden, auch in dem Falle, wenn sie keine göttliche Offenbarung ist, für verbindlich ansehen sollten; um wie viel mehr, wenn es nicht unmöglich ist, daß sie eine wirkliche göttliche Offenbarung sey. — Um nicht Gelegenheit zu diesem sittlichen Verderben

selbst zu geben, muß uns Gott nothwendig aus dieser Unge-
 wißheit reißen, und daher Eines von Beiden thun: entweder
 uns deutlich erkennen lassen, daß keine Offenbarung da sey,
 und da seyn könne, daß sie z. B. uns durchaus schädlich wäre,
 oder daß keine Kennzeichen derselben möglich sind u. dgl.;
 oder er muß uns sichere und unzweideutige Kennzeichen einer
 Offenbarung geben. Da er das Erstere nicht gethan, so folgt,
 daß er das Letztere thun müsse.

5. Nun kann es aber nach Ausweis der eben vorher-
 gegangenen Untersuchung keine andere Kennzeichen einer Offen-
 barung geben, als jene zwei aufgestellten. Also sind diese
 sicher, d. h. Gott darf nicht zulassen, daß diese beiden Kenn-
 zeichen sich vereinigt an einem Lehrbegriffe vorfinden, den er
 nicht wirklich von uns geglaubt wissen will.

Einwurf. Was Gott thun oder nicht thun, zulassen
 oder nicht zulassen dürfe, das für einzelne Weltbegeben-
 heiten bestimmen zu wollen, wäre Vermessenheit. (E.
 Sch. E. Schmid's Moralphilosophie. 2. Aufl., Jena,
 1795. S. 149.)

Antwort. Ohne Vermessenheit können wir einige Re-
 geln, nach welchen sich Gott bei seiner Weltregierung richten
 muß, aufstellen; denn es ist doch wohl nicht Vermessenheit,
 wenn wir sagen, daß Gott unter allen nicht an sich selbst
 unmöglichen Verfügungen immer diejenige treffen müsse, die
 dem Wohle des Ganzen am Meisten zusagt? Das ist nun
 schon eine Regel seines Verhaltens, die wir ohne Vermes-
 senheit aufstellen können. Aus dieser aber ergeben sich noch
 viele andere. So oft wir nämlich mit hinlänglicher Sicher-
 heit urtheilen können, daß die Befolgung einer gewissen Regel
 nichts an sich Unmögliches, wohl aber etwas dem Wohle des
 Ganzen Zuträgliches sey, so können wir mit eben dieser Sicher-
 heit erwarten, daß Gott diese Regel beobachten werde. Und
 eben daher kommt es, daß z. B. Niemand ein Bedenken trägt,
 zu sagen, Gott müsse jede sittlich gute That einmal belohnen,
 und jede sittlich böse einmal bestrafen. — Ganz eben so kön-
 nen wir aber auch die Regel aufstellen, Gott dürfe nie
 zulassen, daß die beiden Kennzeichen einer Offen-

barung vereinigt an einem Lehrbegriffe anzutreffen sind, den er nicht wirklich von uns geglaubt wissen will. Diese jetzt ausgesprochene Regel ist eben so sicher, als die beiden vorhergehenden: sie hat nur das Eigenthümliche, daß sie eine Anwendung auf einzelne Weltbegebenheiten zuläßt, oder daß man kraft ihrer bestimmen kann, was Gott in einem einzelnen Falle nicht zulassen darf, wenn er heilig seyn will.

§. 162.

Möglichkeit einer formellen sowohl, als materiellen göttlichen Offenbarung.

Durch die so eben erwiesene Sicherheit der Kennzeichen einer Offenbarung ist nun auch der Beweis für die Möglichkeit der Letztern selbst vollendet. Es könnte aber eben aus jenen Kennzeichen, die ich hier zur Beglaubigung einer Offenbarung fordere, in Manchem der Zweifel entstehen, als wäre auf diese Art nur eine formale, nicht aber auch eine materiale göttliche Offenbarung möglich; denn da wir an jeder Lehre, die sich uns als eine göttliche Offenbarung darstellen soll, innere Vortrefflichkeit bemerken wollen: so muß sie, wie es scheint, mit der Vernunft ganz übereinstimmen, muß aus ihr selbst erweislich seyn; widrigenfalls könnten wir über ihre Tauglichkeit zur Beförderung der Tugend und Glückseligkeit kein bestimmtes Urtheil fällen. Alle erweisliche göttliche Offenbarung kann nur formal, nie aber material seyn. (So ohngefähr dachten Kant, Fichte und Andere z. B. Fichte's Kritik aller Offenbarung S. 169.)

Ich antworte hierauf, daß wir die innere Vortrefflichkeit einer Lehre sehr wohl beurtheilen können, ohne im Stande zu seyn, auch über ihre Wahrheit selbst zu entscheiden. Denn zu dem Erstern wird nur erfordert, daß wir einen gewissen Nutzen bemerken, den ein von unserer Seite einzutretender Glaube an sie verspricht. Um dagegen behaupten zu können, daß eine Lehre wahr sey, und daß somit die Anstalten, die sie von Seite Gottes voraussetzt, von Ihm wirklich getroffen worden seyen, ist es nöthig, sich zu versichern, daß jene Anstalten unter allen nicht bloß uns bekannten, sondern

auch an sich selbst möglichen andern Einrichtungen zur Beförderung der Tugend und Glückseligkeit im Weltall am Meisten beitragen. Wer sieht nicht, daß die letztere Untersuchung etwas ganz Anderes und ungleich mehr als die erstere erfordere?

§. 163.

Auch eine materielle Offenbarung praktischer Wahrheiten ist möglich.

Die Möglichkeit einer materialen Offenbarung über gewisse, von Gott allein abhängige Anstalten und Einrichtungen ist durch das eben Gesagte wohl außer Zweifel gesetzt. Doch die Bekanntmachung mit solchen Anstalten enthält bloß theoretische Lehren. Wenn es sich aber fragt, ob eine Offenbarung auch neue praktische Lehren, d. h. auch neue Pflichten aufstellen könne: so dürfte man hiegegen noch eine eigene Bedenklichkeit erheben. Bei praktischen Sätzen nämlich scheint die moralische Vollkommenheit, die dazu nothwendig ist, damit sie das Kennzeichen einer Offenbarung haben, mit ihrer Wahrheit selbst auf Eines hinauszulaufen. Soll ein praktischer Satz sittliche Zuträglichkeit haben: so müssen wir einsehen, daß die Befolgung desselben die Tugend und Glückseligkeit befördern, und zwar unter allen Verhaltensarten am meisten befördern werde. Sehen wir aber dieses ein: so sind wir ja eben darum auch ohne Offenbarung schon zur Befolgung dieser praktischen Regel verpflichtet. Also vermag eine Offenbarung nie neue Pflichten zu lehren.

Hierauf erwiedere ich zweierlei:

1. Es kann praktische Sätze geben, deren sittliche Zuträglichkeit nur erst aus jenen neuen theoretischen Lehren, mit denen die Offenbarung uns bekannt gemacht hat, ersichtlich wird. Solche praktische Sätze hätten wir also auf keine Art als unsere Pflichten, erkannt, bevor uns die Offenbarung mit jenen theoretischen Lehren nicht bekannt gemacht hatte. Von dieser Art ist z. B.: die Pflicht der Dankbarkeit gegen Jesum, als unseren Erlöser.

2. Ferner kann man die sittliche Zuträglichkeit eines gewissen Verhaltens erkennen, ohne die Annahme desselben für

bestimmte Pflicht und Schuldigkeit zu halten. Die Offenbarung aber kann dieß Verhalten zu einer bestimmten Pflicht und Schuldigkeit erheben. So kann z. B. jeder Unbefangene einsehen, daß die Vorschrift des katholischen Christenthumes, sich bei dem Geschäfte seiner sittlichen Vervollkommenung eines Gehülfen zu bedienen, diesem von Zeit zu Zeit seinen innern Zustand zu eröffnen, u. s. w., der Tugend sehr zuträglich sey. Gleichwohl kann man in der natürlichen Religion diese Vorschrift höchstens als einen Rath, nicht aber als eine bestimmte Pflicht und Schuldigkeit aufstellen; eine göttliche Offenbarung dagegen kann die Befolgung dieser Vorschrift zu einer bestimmten Pflicht und Schuldigkeit erheben.

A n h a n g.

Prüfender Ueberblick der sonst gewöhnlichen Theorien über die Möglichkeit und Kennzeichen einer Offenbarung.

S. 164.

Nothwendigkeit dieses Anhangs.

Ogleich die bisher vorgetragene Lehre über die Möglichkeit und die Kennzeichen einer Offenbarung meinem Dafürhalten nach ganz damit übereinstimmt, was der gemeine Menschenverstand von jeher über diesen Gegenstand dunkel erkannt hat: so weicht diese Darstellung doch in so vielen und so wesentlichen Stücken von allen bisherigen Darstellungen, die in den Schriften der Gelehrten angetroffen werden, ab, daß es kaum zu verzeihen wäre, wenn ich bei einer so wichtigen Sache nicht auch die Ansichten Anderer mit ihren Gründen anführen wollte. Ich werde dieß in der gedrängtesten Kürze und in Begleitung mit meinen Gegenbemerkungen thun, wodurch denn ein Jeder in den Stand gesetzt werden wird, um so verlässiger zu beurtheilen, welche Darstellung der Wahrheit näher komme.

S. 165.

Wie die bisherigen Vertheidiger der Offenbarung den Begriff ihrer Möglichkeit gefaßt?

1. Daß man schon den Begriff einer Offenbarung insgesamt anders, als ich es im I. Hptst. S. 27 u. 29. gethan, erklärt habe, erwähnte ich schon dort, und führte daselbst auch die wichtigsten, bisher gegebenen Erklärungen an. Man konnte hieraus ersehen, daß diejenigen, die das Wort Offenbarung in seiner engsten Bedeutung nehmen, in der die geoffenbarte Religion der natürlichen entgegengesetzt wird, im Grunde aber

(schneider.)

4. Von einer Offenbarung nun behaupten sie insgemein, daß sie in allen diesen Bedeutungen des Wortes möglich sey.

5. Ich meines Theils glaube nun schon an der Art, wie der Begriff der Möglichkeit aufgefaßt worden ist, verschiedene Mängel zu entdecken.

a) Meinem Dafürhalten nach gehört es in keiner Bedeutung des Wortes zur Möglichkeit einer Sache, daß ein Wesen da sey, das dieser Sache Wirklichkeit geben könne. Nach dieser Erklärung wäre z. B. Gott nicht mög-

lich; denn es ist doch gewiß kein Wesen vorhanden, das ihn hervorbringen könnte. Und selbst, was die Möglichkeit solcher Dinge betrifft, die an sich zufällig sind: so bedürfen auch diese zu ihrer Möglichkeit nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit ihrer Ursache, also auch nicht des wirklichen Daseyns, sondern der bloßen Möglichkeit eines Wesens, das sie hervorzubringen vermag.

b) Die bloße Denkbarkeit einer Sache ist meiner Meinung nach etwas ganz Anderes, als ihre Möglichkeit. Jene ist weder nothwendig zu dieser, noch zu ihr hinreichend. Die Denkbarkeit einer Sache fordert die Möglichkeit eines Wesens, das sie zu denken vermag; davon ist aber, wenn man die Möglichkeit einer Sache selbst untersucht, gar nicht die Rede. Wenn man z. B. fragt, ob Thierchen, die Millionennmal kleiner, als ein Sandkörnchen sind, möglich wären? so fragt man gar nicht darnach, ob es auch Jemand geben könnte, der diese kleinen Thierchen sich vorzustellen vermöchte? — Von der andern Seite wieder läßt sich sehr Vieles denken, was doch in keiner Bedeutung des Wortes möglich genannt werden kann; denn auch das Widersprechende z. B. einen viereckigen Kreis, oder $\sqrt{-1}$ u. dgl., kann man sich denken.

c) Wenn die Wirklichmachung einer Sache von Gott allein abhängt: so ist sie unmöglich, sobald sie dem Sittengesetze nicht gemäß ist. Handelt es sich aber um eine Sache, deren Wirklichmachung von einem endlichen freien Wesen abhängt: so hat die Frage, ob diese Wirklichmachung dem Sittengesetze gemäß oder nicht gemäß wäre, mit der Frage, ob diese Sache möglich ist, gar nichts zu schaffen. (Vergleiche auch S. 136. Anm.)

S. 166.

Wie sie die Möglichkeit einer Offenbarung dargethan?

1. Um nun die Möglichkeit der Offenbarung in einer jeden der vorhin angegebenen Bedeutungen des Wortes darzuthun, berufen sich ihre Vertheidiger insgemein nur auf die Allmacht Gottes. Da Gott Alles vermag: so muß er

sich wohl auch uns offenbaren könnten. Sie schließen ferner von dem, was der Mensch vermag, auf das, was Gott vermag. Ein Mensch kann sich dem andern offenbaren: um wie viel mehr, sagen sie, wird dieß Gott vermögen. Die moralische Möglichkeit der Offenbarung beweisen sie insbesondere aus ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit für uns.

2. Hiegegen erinnere ich:

- a) Aus der Allmacht Gottes kann man die Möglichkeit einer Offenbarung, wie überhaupt die Möglichkeit einer jeden Sache, deren Hervorbringung von Gott allein abhängt, immer nur durch einen Zirkel beweisen; denn jene Allmacht, die sich allein bei Gott beweisen läßt, bestehet ja bloß darin, daß er alles dasjenige, was an sich selbst möglich ist, dem Wohle des Ganzen entspricht, und einer Bedingung zu seinem Daseyn bedarf, hervorbringen könne, und wirklich hervorbringe. Also muß immer erst bewiesen werden, daß etwas an sich selbst möglich, und dem Wohle des Ganzen zuträglich sey, bevor sich aus Gottes Allmacht der Schluß ableiten läßt, daß auch er es hervorbringen könne.
- b) Von dem, was der Mensch vermag, läßt sich nicht sicher auf das, was Gott vermag, schließen. So vermag der Mensch, Böses zu thun; Gott aber nicht.
- c) Endlich können wir auch nicht strenge darthun, daß eine Offenbarung dem menschlichen Geschlechte in allem Betracht nützlich und nothwendig sey, sondern bloß sagen, daß sie uns, so weit wir es einzusehen vermögen, nützlich und nothwendig scheine. Daher kann auch nicht sicher gefolgert werden, daß es der Heiligkeit Gottes gemäß, oder moralisch möglich sey, sich uns zu offenbaren.

Anmerkung. Die Bemerkung, daß es überhaupt zu viel sey, die vollkommene Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung zu behaupten, daß man sich nur mit einer problematischen bescheiden müsse, wie auch der ganze Begriff dieser problematischen Möglichkeit selbst, ist den bisherigen Bearbeitern dieser Lehre meistens entgangen. Nur Gottfried Pesh verfällt (Ueber Religion u. s. w. 2. Bd. S. 180.) einmal auf den Begriff der proble-

mathischen Möglichkeit, ohne ihn jedoch gehörig festzuhalten und zu benützen. Er nennt Behauptungen, die ich problematisch möglich nenne, logisch indifferente Behauptungen.

§. 167.

Wie dieses insbesondere einige Anhänger der Kritischen Philosophie gethan?

1. Die kritische Philosophie spricht der theoretischen Vernunft gänzlich das Recht ab, in Betreff irgend eines übersinnlichen Gegenstandes etwas zu urtheilen. Ein solches Urtheil wäre es aber auch, wenn man die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung behaupten oder läugnen wollte. Keines von Beiden soll also die theoretische Vernunft vermögen. Nichts desto weniger hatte der Stifter dieser Philosophie selbst schon ein Mittel gefunden, wodurch er uns von den drei wichtigsten Wahrheiten, die einen übersinnlichen Gegenstand betreffen (nämlich von Gottes Daseyn, von unserer Freiheit und Unsterblichkeit) auf einem andern Wege Gewißheit zu verschaffen glaubte. Er lehrte nämlich, es wäre ein Factum, das auf keine Weise bezweifelt werden kann, weil es uns unser eigenes Selbstbewußtseyn sagt, daß es ein Sollen (d. h. gewisse Pflichten) gebe. Was wir nun sollen, das muß uns möglich seyn; oder wovon die praktische Vernunft fordert, daß es geschehen soll, davon können wir mit aller Gewißheit glauben, daß es auch möglich sey. Nun fordert aber, lehrte er weiter, die praktische Vernunft, die Realisirung des höchsten Gutes. Dieses kann aber, wenn unser Wille nicht frei, die Seele nicht unsterblich, und nicht ein höchst mächtiges, weises und heiliges Wesen, als letzter Grund der Welt und aller Einrichtungen in derselben, da ist, auf keinen Fall geschehen. Also ist es gewiß, daß unser Wille frei, die Seele unsterblich, und ein höchst weiser, mächtiger und heiliger Gott vorhanden ist. Diese Art zu schließen, die Kant das praktische Postuliren genannt hat, gefiel nicht nur den Anhängern seiner Philosophie, sondern auch Mehreren, die seine übrigen Behauptungen verwarfen. Allmählig glaubte man zu bemerken, daß die drei Gegenstände Gott, Freiheit, Unsterblichkeit eben nicht die einzigen wären, die sich auf diese

Art herleiten ließen; und Freunde der christlichen Offenbarung versuchten durch ähnliche Postulate auch noch die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung, endlich auch mehrere einzelne Lehren des Christenthums, z. B. die Versöhnungslehre und andere herzuleiten. Dieß thaten namentlich Tieftrunk (in seiner Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffes. 3 Th., Berlin, 1796.), Jakob Frink (in seinem Leitfaden der Religionswissenschaft. Wien, 1806.), Ruoll (in seinem philosophisch-kritischen Entwürfe der Versöhnungslehre. Halle, 1799.) u. m. A.

2. Um nun die Möglichkeit einer Offenbarung zu beweisen, schloß man auf folgende Art: Was immer die praktische Vernunft fordert, muß möglich seyn; sie fordert aber die Realisirung des höchsten Gutes; also muß diese möglich seyn. Allein ohne Offenbarung ist die Realisirung des höchsten Gutes keineswegs möglich; denn nur aus einer Offenbarung lernen wir ein Genugthuungsmittel für unsere Sünden kennen, und was es sonst noch für Gründe gibt, welche die sittliche Nothwendigkeit einer Offenbarung beweisen. Also muß eine göttliche Offenbarung möglich seyn.

§. 168.

Beurtheilung dieser Beweisart.

1. So vieles Scheinbare auch diese Methode des Postulirens haben mag: so glaube ich ihr doch nicht beipflichten zu dürfen. Den Obersatz zwar, oder die Behauptung: Was die praktische Vernunft fordert, das muß auch möglich seyn, gebe ich ohne Bedenken zu. Allein der Untersatz, oder der Satz: die Vernunft fordert die Realisirung des höchsten Gutes, ist etwas zweideutig. Es fragt sich hier nämlich, was man unter dem höchsten Gute verstehe. Versteht man darunter, wie dieß auch wirklich Einige gethan, den möglich höchsten Grad der Tugend, vereinigt mit dem möglich höchsten Grade der Glückseligkeit: so ist es zwar völlig wahr, daß die Vernunft die Realisirung des höchsten Gutes fordere; aber der Schlusssatz, den man jetzt aus der Vereinigung jener zwei Vordersätze erhält, ist eine nichtsagende Tautologie: der mög-

lich höchste Grad der Tugend und Glückseligkeit ist möglich. Aus einem identischen Satze läßt sich nun überhaupt nichts folgern, um wie viel weniger, daß sich das Daseyn Gottes, die Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, und endlich die Möglichkeit einer Offenbarung aus ihm herleiten ließen. Verstehet man dagegen — wie es Kant selbst gethan hat — unter dem höchsten Gute — Heiligkeit (d. h. vollkommene Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze) und eine dem wirklich erreichten Grade der Tugend angemessene Glückseligkeit: so erinnere ich, daß jener Untersatz nun eigentlich aus zwei in einander geschobenen Sätzen bestehe, nämlich: a) aus dem Satze: Die Vernunft fordert Heiligkeit, und b) aus dem Satze: Die Vernunft fordert eine dem wirklich erreichten Grade der Tugend angemessene Glückseligkeit. Der erste Satz ist im Grunde bloß identisch, der zweite aber drückt eine Wahrheit aus, welche man keineswegs als eine Grundwahrheit, sondern als eine Folgewahrheit, d. h. als eine Wahrheit ansehen muß, die einen Grund ihrer Wahrheit hat, der sich muß angeben lassen; denn die Begriffe, aus denen dieser Satz besteht, sind offenbar nicht so einfach, wie es bei einem Grundsatz seyn muß. Versuchen wir es aber, einen Beweis für diesen Satz zu liefern, der sich als eine objectivte Begründung desselben ansehen ließe: so werden wir bald inne, daß er auf keine Art erwiesen werden könne, als eben unter Voraussetzung des Daseyns Gottes, der Freiheit der Unsterblichkeit u. s. w. Praktische Sätze, nämlich wie der vorliegende ist, können nie anders, als aus dem obersten Sittengesetze (oder aus einer von diesem abgeleiteten Wahrheit) gefolgert werden. Das oberste Sittengesetz lautet aber keineswegs so, wie es Kant ausdrückte (S. 90. Nr. 16.); sondern es fordert, wie oben gezeigt wurde, daß Tugend und Glückseligkeit, so viel es möglich ist, befördert werden sollen. Dieses Sittengesetz also fordert nichts Anderes, als was an sich möglich ist; und seine Gebote ergehen immer nur an wirklich vorhandene Wesen, die mit Vernunft begabt sind, und eine Vollkraft haben, vermittelt der sie gewisse Veränderungen in dem Zustande der lebendigen Wesen hervorbringen, die ihre Tugend, oder ihre

Glückseligkeit befördern oder stören können. Von solchen Wesen nun fordert jenes Gesetz nicht was immer für eine, sondern nur diejenige Beförderung der Tugend und Glückseligkeit, die eben in ihrer Macht steht. Von einem Menschen z. B. fordert das oberste Sittengesetz gar nicht, daß er die Tugend und Glückseligkeit der Bewohner des Mondes befördere; u. s. w. Hieraus ist denn ersichtlich, daß man niemals aus einer Forderung des Sittengesetzes (aus einem praktischen Satze) beweisen könne, daß etwas möglich oder wohl gar wirklich sey; sondern umgekehrt muß man erst dargethan haben, daß etwas möglich sey, bevor es sich als eine Forderung der praktischen Vernunft darstellen läßt. So müßte man also aus theoretischen Gründen beweisen, die Realisirung des höchsten Gutes sey möglich, d. h. es sey möglich, daß jeder Tugendhafte eine ihm angemessene Belohnung finde u. s. w. Dann erst ließe sich behaupten, daß die Vernunft dieß fordere. Nun kann man aber nur unter der Voraussetzung des Daseyns Gottes darthun, ob es möglich sey oder nicht, daß jeder Tugendhafte eine ihm angemessene Belohnung erhalte, daß eine Offenbarung uns zu Theil werde u. dgl. Also begeht man in dieser Beweisart offenbar einen Zirkel.

2. Die Kant'sche Methode des Postulirens ist daher, meiner Meinung nach, überhaupt unstatthaft. Wenn man sie aber zum Beweise der Möglichkeit einer Offenbarung anwendet: begeht man noch einen besondern Fehler. Der Satz nämlich, der als Untersatz aufgestellt werden muß: Die Realisirung des höchsten Gutes ist ohne Offenbarung nicht möglich — läßt sich nicht streng erweisen; denn wie ich schon mehrmals gesagt, Alles, was der menschliche Verstand hierüber mit Zug und Recht behaupten kann, ist nur, daß eine Offenbarung, so viel wir einsehen können, zur Beförderung der Tugend und Glückseligkeit beitragen könne; woraus noch nicht sicher zu schließen ist, daß sie auch in der That zuträglich sey, und daß der allwissende Verstand der Gottheit nicht irgend ein anderes Mittel kenne, oder nicht irgend einen uns unbekannten Nachtheil bemerke, den eine Offenbarung für uns oder Andere nach sich ziehen würde, weshalb er verhindert ist, sie uns zu ertheilen.

3. Wie fehlerhaft diese Beweismethoden sey, erhellet endlich noch daraus, daß sie zu viel beweiset. Denn nach dieser Art zu schließen würde man nicht nur die Möglichkeit, sondern das wirkliche Daseyn einer Offenbarung aus bloßen Gründen a priori zu behaupten berechtigt seyn; denn wenn eine Offenbarung zur Beförderung des höchsten Gutes erforderlich ist: so ist ja nicht bloß ihre Möglichkeit dazu genügend, sondern ihr wirkliches Daseyn wird erfordert.

§. 169.

Wie man sich über die Kennzeichen einer unmittelbaren Offenbarung erklärte?

1. In Betreff der Kennzeichen einer Offenbarung unterscheidet man insgemein den Fall desjenigen Mannes, dem die göttliche Offenbarung unmittelbar zu Theil wird, den Fall des göttlichen Gesandten, des Lehrers einer Offenbarung, und den Fall der übrigen Menschen, die sie erst mittelbar von ihm annehmen sollen.

2. Anlangend nun denjenigen, dem eine göttliche Offenbarung unmittelbar zu Theil wird: so behaupteten Manche, dieser bedürfe eigentlich gar keines besondern Zeichens, um überzeugt zu werden, daß die Gedanken, die jetzt in ihm entstehen, unmittelbar von Gott hervorgebracht werden; er werde dieß nicht erst durch Schlüsse herzuleiten brauchen, sondern unmittelbar fühlen. So lehrten z. B. Lillenthal (in seiner guten Sache der göttlichen Offenbarung, 1. Bd. S. 66.); Kleuter (Neue Prüfung, u. s. w. 1. Bd. S. 185.); u. A.

3. Andere sagten, der göttliche Gesandte erkenne, daß sich ihm Gott geoffenbaret habe:

- a) aus der Lebhaftigkeit und Bestimmtheit der in ihm entstehenden Gedanken;
- b) aus dem Bewußtseyn, daß er sie nicht durch eigene Thätigkeit erzeugt;
- c) aus ihrer Gotteswürdigkeit;
- d) aus Wundern, die es ihm gelingt, zu wirken;
- e) aus der Erfüllung einiger Vorhersagungen, die er gethan, u. dgl. So erklärten sich z. B. Buddens (in sei-

ner *Institutio theologiae dogmaticae*); Ammon; Stäudlin; u. A.

4. Andere endlich gestehen geradezu, hierüber ließe sich von uns gar nichts bestimmen, sondern hierüber könnten nur Jene urtheilen, die einer solchen unmittelbaren Offenbarung von Gott wären gewürdigt worden. So äußert sich z. B. Bretschneider.

§. 170.

Beurtheilung dieser Äußerungen.

1. Wenn man, wie es so viele thun, die göttliche Offenbarung als eine unmittelbare Belehrung Gottes an die Menschen erklärt: so kann man sie hierauf, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht füglich wieder in eine unmittelbare und mittelbare Belehrung eitheilen, indem eine unmittelbare Belehrung, die gleichwohl mittelbar wäre, doch wohl ein Widerspruch ist. Inzwischen entspringt dieser Widerspruch freilich nur aus der fehlerhaften Erklärung, die man von dem Begriffe einer Offenbarung gegeben. Bleibt man bei dem Begriffe stehen, den der allgemeine Sprachgebrauch mit dem Worte Offenbarung verbindet: so kann man allerdings mittelbare und unmittelbare Offenbarungen und zwar in mehrerlei Bedeutungen unterscheiden. Nicht zweckmäßig wäre es jedoch, meiner Meinung nach, wenn man sich hier an die buchstäbliche Bedeutung der Worte halten, und unter einer unmittelbaren Offenbarung bloß eine solche verstehen wollte, deren Inhalt Gott Jemanden unmittelbar, d. h. ohne alle Anwendung gewisser Mittelkräfte beigebracht hätte. Dann nämlich würde diese Eintheilung ganz ohne Nutzen seyn, weil sich nie würde nachweisen lassen, daß irgend eine vorhandene Religion in Bezug auf irgend Jemand eine solche unmittelbare göttliche Offenbarung sey; weil es überhaupt gar nicht wahrscheinlich ist, daß sich Gott jemals in dieser Bedeutung des Wortes einem Menschen unmittelbar offenbart, d. h. gewisse Vorstellungen in seinem Geiste ohne alle Benutzung natürlicher Kräfte und Mittel erzeugt habe. Wir dünkt es also, daß man jene Eintheilung nur in folgender Bedeutung der Worte gelten lassen könne. Eine Offenbarung gelangt an

an Jemand mittelbar, oder kann eine nur mittelbar an ihn ergangene Offenbarung heißen, wenn unter andern Mitteln, wodurch sie ihm zu Theil wird, auch dieses ist, daß sie schon vor ihm einem andern Menschen zu Theil geworden ist, d. h. wenn er den Willen Gottes, daß er Dieß oder Jenes glauben soll, unter Andern auch daraus erkennt, weil schon ein Anderer diese Lehre für eine von Gott geoffenbarte ansah. Ist dieses nicht der Fall; so sagt man, die Offenbarung sey an ihn unmittelbar gelangt, oder sey eine unmittelbar an ihn ergangene Offenbarung.

2. Doch wie man auch immer den Unterschied zwischen unmittelbaren und mittelbaren Offenbarungen auffassen wollte: so würden die Kennzeichen, an denen Jener, dem eine unmittelbare Offenbarung zu Theil wird, sie zu erkennen hat, immer die nämlichen bleiben, die in der obigen Theorie aufgestellt wurden; denn wir entwickelten sie dort aus dem Begriffe einer Offenbarung überhaupt. Was nun von jeder Offenbarung gilt, das muß auch von der unmittelbaren gelten. Daraus ergibt sich aber schon, wie unrichtig es sey, wenn Einige behaupten, daß derjenige, dem eine unmittelbare Offenbarung zu Theil wird, gar keiner besonderen Zeichen bedürfe, aus denen er das Daseyn dieser Offenbarung erst durch einen Schluß herleiten müßte; sondern daß er dieß durch ein unmittelbares Gefühl erkennen werde. Das Urtheil: Diese oder jene Lehre ist eine an mich von Gott ergangene Offenbarung, oder auch das: Diese Gedanken hat Gott in mir unmittelbar erzeugt, sind ja doch offenbar weder Grundsätze a priori, noch unmittelbare Wahrnehmungsurtheile, sondern eigentliche Erfahrungsurtheile, also gefolgerte, durch gewisse Schlüsse hergeleitete Urtheile sind es. Daß es nicht Grundsätze a priori sind, ist daraus einleuchtend, weil es nicht Urtheile aus bloßen Begriffen sind. Daß es auch keine reine Wahrnehmungsurtheile sind, erhellet daraus, weil reine Wahrnehmungsurtheile bloß das Vorhandenseyn gewisser Vorstellungen in uns aussagen können, nicht aber über die Ursache, woher diese Vorstellungen rühren, um so weniger über den Zweck, zu welchem sie in uns angeregt worden sind, etwas bestimmen können.

5. Weber

- a) aus der besondern Lebhaftigkeit eines Gedankens, noch
- b) aus dem Umstande, daß wir ihn nicht durch unsere eigene Thätigkeit erzeugt, können wir auf den Willen Gottes, daß wir diesem Gedanken Glauben beimessen sollen, schließen. Auch nicht
- c) aus seiner Gotteswürdigkeit, d. h. aus seiner innern Vortrefflichkeit, wenn sich mit dieser nicht noch gewisse außerordentliche Begebenheiten verbinden.
- d) Von den Kennzeichen der Wunder aber, und
- e) der Weissagungen werde ich später reden, weil man diese Kennzeichen auch bei einer mittelbaren Offenbarung fordert.

4. Man wird doch zugeben, daß derjenige, dem eine Offenbarung, es sey nun unmittelbar oder mittelbar, zu Theil werden soll, sich von der Wirklichkeit derselben überzeugen müsse. Nun ist es freilich wahr, daß man sich oft von einer Wahrheit überzeuge, ohne die Gründe, auf denen diese Ueberzeugung beruht, zu einem deutlichen Bewußtseyn erheben, und sie auch Andern verständlich mittheilen zu können. Ja es gibt sogar Wahrheiten, bei denen eine solche Angabe der Gründe an sich selbst unmöglich ist, weil sie gar keine Gründe haben. Aber von dieser Art ist nicht das Urtheil, daß diese oder jene Lehre eine von Gott an uns ergangene Offenbarung sey. Dieß Urtheil gehört, wie ich so eben bemerkte, unter die Erfahrungsurtheile, und ist sonach wirklich durch eine eigene Reihe von Schlüssen aus gewissen Vordersätzen von uns selbst abgeleitet worden. Diese Vordersätze uns nun zum deutlichen Bewußtseyn zu bringen, kann wohl nichts Unmögliches seyn.

S. 171.

Was man als Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung für Jene, denen sie nicht unmittelbar zu Theil geworden ist, angibt?

1. Daß diejenigen, denen eine göttliche Offenbarung nicht unmittelbar zu Theil geworden ist, sich erst durch die Bemerkung gewisser Kennzeichen an ihr, also durch Schlüsse, von ihrer Wirklichkeit überzeugen mußten, gibt man durchgängig zu.

2. Gewöhnlich aber unterscheidet man zwei Arten dieser Kennzeichen:

- a) solche, aus denen nur die Möglichkeit, daß eine gewisse Religion eine göttliche Offenbarung sey, folgt (negative Kennzeichen);
- b) solche, aus denen gefolgert werden kann, daß sie es wirklich sey (positive Kennzeichen).

3. In Angabe der erstern herrscht unter den Gelehrten wenig Uebereinstimmung, der Eine fordert mehrere, der Andere weniger Bedingungen. Folgende sind die gewöhnlichsten:

- a) Die Lehre einer wahren göttlichen Offenbarung darf nichts der Vernunft Widersprechendes enthalten; also nichts, was irgend einer erwiesenen theoretischen oder praktischen Wahrheit widerspräche.
- b) Sie muß die sittlichen Bedürfnisse des Menschen befriedigen; also die Zweifel in der natürlichen Religion, um derentwillen uns eine Offenbarung nothwendig ist, befriedigend lösen.
- c) Und eben deshalb mehrere Lehren enthalten, deren Wahrheit nicht durch bloße Vernunft erweislich ist.
- d) Sie muß sich für alle Zeiten und für alle Völker schicken.
- e) Sie muß durch Personen bekannt gemacht worden seyn, die einen untadelhaften Charakter hatten.
- f) Sie muß sehr alt seyn.
- g) Ihr Inhalt muß in Schriften niedergelegt worden seyn. (Dieß fordern die Protestanten).
- h) Sie muß sichtbar wohlthätige Wirkungen hervorgebracht haben; u. s. w.

4. Als Kennzeichen, durch deren Daseyn nicht mehr die bloße Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung beweisen würde, gab man insgemein nur Wunder und Weissagungen an.

§. 172.

Beurtheilung dieser Behauptungen.

1. Der Begriff, den man mit dem Ausdrücke: Negative Kennzeichen, verbindet, wäre wohl richtiger durch die

Benennung: Bedingungen oder Erfordernisse zu einer Offenbarung, bezeichnet worden; auch hätte man nicht sagen sollen, daß eine Religion, an der sich diese Bedingungen finden, eine göttliche Offenbarung seyn könne, sondern nur umgekehrt, daß eine Religion, an der sie sich nicht finden, eine göttliche Offenbarung nicht seyn könne, d. h. man hätte sagen sollen, daß diese Zeichen höchstens die problematische Möglichkeit der Offenbarung beweisen.

2. Uebrigens lassen sich auch gegen manche dieser Erfordernisse Einwendungen machen, z. B.

gegen c) Was berechtigt uns zu fordern, daß jede Offenbarung eine materielle seyn müsse?

Gegen d) Noch weniger sind wir berechtigt zu verlangen, daß eine und dieselbe Religion für alle Zeiten und Völker passend sey. Dieses ist vielmehr eine Unmöglichkeit.

Gegen e) Warum könnte sich Gott zur weiteren Verbreitung, ja wohl auch zuweilen zur ersten Auffindung nützlicher Lehren nicht auch selbst solcher Menschen bedienen, deren Charakter nicht ganz untadelhaft ist? Warum sollte er nicht die von ihnen vorgetragenen Lehren durch außerordentliche Begebenheiten als Lehren, die auch er selbst von uns geglaubt wissen will, bestätigen dürfen?

Gegen f) Was man alt oder nicht alt heißen könne, ist sehr relativ. Wir müssen also fragen, wie alt wird eine Religion zum Wenigsten seyn müssen, die man als eine göttliche Offenbarung annehmen kann? Und diese Frage wird sich wohl nicht beantworten lassen; woraus die Unstatthaftigkeit der ganzen Forderung von selbst erhellt. Zumal da auch die älteste Religion einmal neu war, und, wenigstens nach den gewöhnlichen Ansichten darüber, schon in ihrem Ursprunge eine göttliche Offenbarung gewesen seyn mußte, wenn sie es jetzt seyn soll.

Gegen g) Warum gerade in Schriften? Wie, wenn ein Anderer forderte, daß die Lehrsätze der Offenbarung nicht auf verweslichem Pergamente, sondern auf Asbest niedergeschrieben, oder wohl gar auf eine Felsenwand mit großen Schriftzügen eingehauen seyn sollten? Eben der Umstand, daß eine solche Forderung, könnte sie je mit Recht

gemacht werden, immer noch höher gespannt werden dürfte, und daß es folglich gar keine Art der göttlichen Offenbarung geben könnte, die man nicht unter dem Vorwande, sie erfülle diese Forderungen nicht, verwerfen dürfte, beweiset, daß wir zu dieser Forderung niemals berechtigt sind, sondern es Gott selbst anheim stellen müssen, auf welche Art er dafür sorgen wolle, daß die einmal gegebene Offenbarung nicht durch die Länge der Zeit verfälscht werde.

Gegen h) Es ist wohl freilich gewiß, daß eine Offenbarung, wenn es Gott erst für gut befunden hat, uns eine mitzutheilen, wohlthätige Wirkungen hervorbringen werde. Aber daß diese Wirkungen auch immer für uns bemerkbar, und mit ganz unbestrittener Sicherheit bemerkbar seyn müßten, ist etwas Anderes, das wir zu fordern nicht berechtigt sind. Oder mit welchem Rechte wollten wir eine Religion, deren Lehrsätze den höchsten Grad sittlicher Zuträglichkeit für uns haben, und die ihre Entstehung zugleich den außerordentlichsten Begebenheiten zu verdanken hat, bloß darum nicht für eine göttliche Offenbarung an uns erklären, weil es uns scheint, daß sie, durch Mißverständnis oder durch Mißbrauch bisher sehr vielen, und wäre es auch überwiegend vielen Schanden angerichtet habe? — Und wie, wenn eine Religion eben erst aufgekomen ist? Kann man dies Merkmal auch an dieser verlangen? u. s. w.

3. Wenn es seine Richtigkeit hätte, daß die bisher geprüften Kennzeichen eigentlich nur die Möglichkeit einer Offenbarung erweisen, während durch Wunder und Weissagungen schon ihre Wirklichkeit dargethan wird: so wäre es eben deshalb bei dem Beweise einer Offenbarung ganz überflüssig zu untersuchen, ob sie auch jene ersten besitze. Es würde genug seyn, zu zeigen, daß Wunder und Weissagungen vorhanden sind; denn wo nur diese wären, da wäre schon die Wirklichkeit einer Offenbarung erwiesen, aus der sich dann von selbst ihre Möglichkeit ergäbe. Der Fall aber, daß die ersteren fehlen, während die letzteren da sind, könnte sich gar nicht ereignen. Allein alle Vertheidiger der Offenbarung gestehen, daß es nothwendig sey, zu untersuchen, ob

auch die sogenannten negativen Kennzeichen da sind; und sagen, daß wir, wenn diese fehlen, gar nicht berechtigt wären, die bemerkten Wunder und Weissagungen für wahre Wunder und Weissagungen zu halten. Daraus ergibt sich, daß sie jene negativen Kennzeichen eigentlich zu Kennzeichen der Wunder selbst erheben; denn eine Beschaffenheit, deren Vorhandenseyn man an einem Gegenstande nothwendig erst bemerkt haben muß, bevor man berechtigt ist, ihm ein gewisses Prädicat beizulegen, nennt man ein Merkmal dieses Prädicates. Ob und wie fern nun jene Gelehrten mit Recht die vorhin angeführten Stücke als Kennzeichen der wahren Wunder und Weissagungen erklären, und ob es richtig sey, daß das Vorhandenseyn von solchen Wundern und Weissagungen die Wahrheit einer Offenbarung beweise, können wir erst beurtheilen, wenn wir vernommen haben werden, was sie unter diesen Wundern und Weissagungen verstehen.

4. Im Voraus können wir jedoch schon bemerken, daß die Weissagungen nach dem Begriffe, den Alle mit diesem Worte verbinden, nichts Anderes sind, als eine besondere Gattung von Wundern, nämlich Wunder, die in der Vorhersagung eines zukünftigen Erfolges bestehen, oder wunderbare Vorherbedeutungen. Gerade deßhalb aber ist es nicht logisch richtig, Wunder und Weissagungen als zwei verschiedene Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung anzuführen, indem die letztern schon in dem Begriffe der erstern enthalten sind. Aus eben diesem Grunde wird es auch nicht nöthig seyn, daß ich neben den verschiedenen Erklärungen, die man von dem Begriffe eines Wunders gegeben hat, jedesmal auch die dazu gehörigen Begriffserklärungen einer Weissagung anführe, indem sich diese aus jenem immer von selbst entnehmen, und beurtheilen lassen.

S. 173.

Verschiedene Erklärungen der Wunder nebst beigefügter Beurtheilung.

Man hat so vielerlei Erklärungen von dem Begriffe eines Wunders gegeben, daß ich mich hier begnügen muß, nur die merkwürdigsten hervorzuheben, und nebenbei zugleich, so oft es

nöthig ist, die Art und Weise beizufügen, wie man versucht hat, ihre Erkennbarkeit sowohl als ihre Beweiskraft darzuthun.

1. Nitzsch erklärte die Wunder als Begebenheiten, die dazu tauglich und von Gott bestimmt sind, um einen Lehrer als göttlichen Gesandten darzustellen. (*Eventus insigniendo legato divino non tantum aptus, sed etiam divinitus destinatus* (Dissert. quarta de Chr. trib. miracul. pag. 10.) Auf die Frage, wodurch diese Begebenheiten den erwähnten Zweck erfüllen, antwortet er bloß, es wäre dazu eben nicht erforderlich, daß sie durch, aus nicht aus Naturkräften erklärbar sind; modo ita recedant a noto naturae ordine, ut cogitationem nostram ad naturae Dominum convertant, atque ut possint referri ad ipsius consilium. (De revelatione religionis externa eademque publica. Lipsiis 1808. p. 157.) Uebrigens räumt Nitzsch diesen Begebenheiten nur eine praktische Beweiskraft (*practicam probandi vim*) ein, d. h. nur eine solche, die von dem guten Willen, das Bezeugte zu glauben, abhängt; (*quae proficiscatur a rei probandae desiderio studioque*, p. 268.).

Auch ich meine, daß der Begriff eines Zeichens oder Wunders kein anderer sey, als der Begriff einer Erscheinung, aus der wir den Willen Gottes erkennen, daß wir eine gewisse Lehre glauben sollen. Allein hier wäre anzugeben, welche charakteristische Beschaffenheiten ein Wunder haben, d. h. wie die Begebenheit beschaffen seyn muß, damit wir auf die erwähnte Absicht Gottes bei ihr zu schließen berechtigt sind.

Sehr anstößig aber klingt die Behauptung, daß die Beweiskraft eines Wunders bloß von unserem guten Willen abhängt, dieses kann höchstens in dem Sinne zugegeben werden, in welchem man sagen kann, daß die Anerkennung einer jeden religiösen Wahrheit, ja auch unzähliger anderer Wahrheiten, welche auf einer längeren Reihe von Schlüssen beruhen, z. B. selbst der meisten rein mathematischen Wahrheiten, von unserem guten Willen abhängt; nämlich in sofern, als es auf unseren Willen ankommt, ob wir die Aufmerksamkeit unseres Geistes auf die Gründe jener Wahrheiten hinrichten

oder nicht. Verstände man aber jene Behauptung so, als ob die Beweisskraft der Wunder auf einer Art von sittlicher Selbsttäuschung beruhte: so wäre sie falsch. Durch Schlüsse, die eben so richtig und bündig sind, als sie in irgend einem mathematischen Beweise vorkommen, kann sich der Mensch überzeugen, daß eine Religion, welche die beiden oben beschriebenen Kennzeichen an sich hat, eine wahre göttliche Offenbarung sey.

2. Hugo Grotius (*de veritate religionis christianae*), Kleuker (neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise der Offenbarung. Königsberg 1787 —) u. m. A. erklären die Wunder bloß als Wirkungen Gottes, ohne zu unterscheiden, ob diese Wirkungen unmittelbar oder mittelbar von ihm herrühren sollen. Hieher scheint auch die Erklärung einiger kritischer Philosophen zu gehören, wenn sie sagen, ein Wunder sey eine Erfahrung des Uebersinnlichen, oder eine Begebenheit in der Sinnenwelt, die eine übersinnliche Ursache hat, indem sie unter dieser übersinnlichen Ursache eigentlich Gott verstehen. Hieher gehört auch J. F. Mays's Erklärung (in Erwald's und Flatt's Magazin) ein Wunder sey eine Wirkung der wahren Natur, d. h. Gottes.

Diese Erklärungen sind offenbar zu weit; denn nach ihnen wäre ja jede Begebenheit ein Wunder, indem sich jede als eine Wirkung Gottes, wenigstens als eine mittelbare Wirkung Gottes, betrachten läßt. Jedes Ereigniß können und müssen wir zuletzt auf Gott zurückführen.

3. Andere, die diesen Fehler bemerkt zu haben scheinen, erklären die Wunder als unmittelbare Wirkungen Gottes. So thut es z. B. Jakob Frint.

Nach dieser Erklärung, wenn wir sie buchstäblich nehmen, wäre nicht eine einzige Begebenheit, die der Mensch wahrnehmen kann, ein Wunder zu nennen; denn zur Entstehung jedes Ereignisses, das für uns wahrnehmbar seyn soll, tragen, zum Theil wenigstens, auch gewisse endliche Substanzen und Kräfte bei, z. B. die Organe unsers Körpers; und man kann folglich nie sagen, das ganze wunderbare Ereigniß sey nur von Gott allein unmittelbar hervorgebracht, gesetzt auch, daß Gott Einiges dabei unmittelbar gethan hätte. So mag z. B. bei

der Auferstehung eines Todten immerhin Gott auch Einiges unmittelbar thun: die ganze Begebenheit selbst kann doch nicht Gottes unmittelbare Wirkung heißen, in wiefern Mehreres dabei z. B. der Leib des Todten u. dgl. gewiß nur durch Gottes mittelbare Wirkung da ist. Wollte man aber, um diesen Fehler der Erklärung zu verbessern, sagen, daß man schon jede Begebenheit, bei der nur etwas von Gott unmittelbar bewirkt wird, ein Wunder nennen wolle: so würden nun wieder alle Begebenheiten zu Wundern; denn bei allen findet sich etwas, und zwar das Daseyn der bei ihnen wirklichen Substanzen selbst, welches von Gottes unmittelbarer Wirkung herrührt, indem bekanntlich die Schöpferkraft nur Gott allein zukommt. Man müßte also nur sagen, daß man ein Wunder oder eine unmittelbare Wirkung Gottes eine solche Begebenheit nenne, bei der Gott nebst der Erschaffung und Erhaltung der Substanzen, die bei ihr thätig sind, noch irgend etwas Anderes, nämlich gewisse Veränderungen an diesen Substanzen unmittelbar bewirkt. Bei dieser Erklärung ließe sich wohl die Möglichkeit der Wunder nicht bestreiten; ihre Erkennbarkeit aber und ihre Beweiskraft, d. h. ihre Fähigkeit, das Daseyn einer Offenbarung zu beweisen, ließe sich auf keine Weise darthun, wie wir bald sehen werden. Uebrigens verräth sich die Fehlerhaftigkeit dieser Erklärung auch schon aus folgenden zwei Umständen:

- a) Wenn man die Wunder als unmittelbare Wirkungen Gottes erklärt: so läßt sich gar nicht absehen, wie die Vortrefflichkeit der Lehre, zu deren Bestätigung sie dienen sollen, ein Kennzeichen derselben seyn könne; denn wie will man daraus, daß eine gewisse Lehre zuträglich ist, schließen, daß eine gewisse Begebenheit durch keine endliche Kräfte hervorgebracht seyn könne? Das Eine steht mit dem Andern offenbar nicht in der geringsten Verbindung.
- b) Aus dieser Erklärung läßt sich auch nicht begreifen, wie Wunder einen Grad haben können, welches doch der gemeine Menschenverstand voraussetzt, wenn er Ein Wunder größer, als ein anderes nennt.

§. 174.

Vergebliche Versuche, die Erkennbarkeit der Wunder als unmittelbare Wirkungen Gottes zu beweisen.

1. Bestimmt man den Begriff eines Wunders, so wie es (§. praec. nr. 3.) zuletzt geschehen ist: so erhebt sich die Frage, wie und woran man erkenne, daß eine gewisse Begebenheit ein Wunder sey? Läßt sich diese Frage nicht beantworten, d. h. gibt es kein sicheres Kennzeichen der Wunder: so ist die ganze Theorie, die wir hier prüfen, zu verwerfen, weil sie ein Kennzeichen der Offenbarung aufstellt, welches selbst unerkennbar ist.

2. Und das ist wirklich der Fall; denn begreiflich wird man nur dann berechtigt seyn, zu behaupten, daß bei einer gewissen Begebenheit eine unmittelbare Einwirkung Gottes Statt habe, daß sie mithin ein Wunder sey, wenn sich an ihr etwas von der Art befindet, das schlechterdings nicht als Gottes mittelbare Wirkung, d. h. als Wirkung einer endlichen geschaffenen Substanz, angesehen werden kann. Nun zeigt es sich aber bei einer nähern Betrachtung, daß wir zu der Behauptung, eine gewisse beobachtete Erscheinung könne durch keine endliche, geschaffene Substanz hervorgebracht seyn, weder durch Gründe a priori, noch durch Gründe aus der Erfahrung jemals berechtigt seyn können.

3. Nicht durch Gründe a priori. Zwar gab man verschiedene Wirkungen an, aus denen sich a priori beweisen lassen sollte, daß sie von einer endlichen Substanz nicht hervorgebracht werden können. Eine genauere Prüfung zeigt aber; es sey entweder nicht erweislich, daß eine solche Wirkung, wie man im Sinne hat, von einem endlichen Wesen nicht hervorgebracht werden könne; oder es sey nicht erweislich, daß diese Wirkung in einem gegebenen Falle wirklich Statt gefunden habe.

a) So hat man z. B. gesagt, kein endliches Wesen könne eine Substanz erschaffen oder vernichten. Nehmen wir also eine Erscheinung wahr, bei der eine Substanz, die vorher nicht vorhanden war, plötzlich

entsteht, oder im Gegentheile eine vorhandene vernichtet wird: so können wir schließen, dieses sey durch Gottes unmittelbare Wirkung geschehen. Meiner Meinung nach kann es sich gar niemals zutragen, was hier vorausgesetzt wird. Substanzen nämlich können nicht in der Zeit entstehen oder verschwinden; und wenn man sagt, daß sie erschaffen worden sind, so heißt dieß nicht, daß sie zu einer gewissen Zeit entstanden, sondern, daß sie den Grund ihres Daseyns in dem (beständigen) Willen Gottes haben. Allein selbst, wenn es möglich wäre, daß eine Substanz entstehe oder vergehe: so könnten wir dieß gleichwohl nie beobachten. Wir können höchstens beobachten, daß eine Substanz, die vorhin nicht auf uns wirkte, nun auf uns zu wirken anfangt, oder, daß eine Substanz, die bisher auf uns wirkte, jetzt zu wirken aufhöre; aber daraus folgt gar nicht, daß sie im ersten Falle noch gar nicht vorhanden gewesen sey, im zweiten Falle, später zu seyn aufgehört habe. Denn diese Erscheinungen ließen sich auch durch eine bloße Ortsveränderung u. dgl. erklären.

- b) Kein endliches Wesen, sagte man ferner, kann eine Substanz in eine andere verwandeln, d. h. die wesentlichen Kräfte derselben ändern; eine materiale Substanz z. B. nie mit geistigen Kräften versehen, u. dgl. Bemerken wir also einmal, daß etwas Solches geschehen ist: so können wir sicher schließen, daß dieses eine unmittelbare Wirkung Gottes, d. h. ein Wunder sey.

Ich sage, wenn man eine jede Veränderung, die in den Kräften einer Substanz hervorgebracht wird, eine Verwandlung derselben in eine andere nennen will (was eine sehr unschickliche Redensart wäre): so ist es falsch, daß eine endliche Substanz nie eine andere verwandeln könne; denn da ist jeder chemische oder organische Vorgang eine Verwandlung, und doch werden diese Erscheinungen bekanntlich bloß durch endliche Substanzen bewirkt. — Kennt man aber Verwandlung eine solche Aenderung in den Kräften einer Substanz, die nur das unendliche Wesen allein bewirken kann: so ist es freilich wahr, daß kein endliches We-

sen eine Substanz in eine andere nicht verwandeln könne; aber um diesen Satz anzuwenden, müßte man erst angeben können, welche Veränderungen dieß sind, und darthun, daß solche irgendwo Statt gefunden haben. Dieß wird man aber nie vermögen; denn sey es auch wahr, was man zu einem Beispiele anführt, daß die Ausrüstung einer materialen Substanz mit geistigen Kräften eine solche Veränderung wäre, die nur das unendliche Wesen bewirken kann: wie will man darthun, daß sich diese Veränderung irgendwo zugetragen habe? Eben deßhalb, weil sie durch keine endliche Substanz hervorgebracht werden kann, ist sie so unwahrscheinlich, daß man in einem jeden gegebenen Falle, wo es den Anschein hat, sie habe sich zugetragen, jede andere Voraussetzung z. B., daß man nicht gut beobachtet habe, oder daß eine geistige Substanz mit jener materialen bloß in Vereinigung getreten sey, u. dgl. lieber als eine wirkliche Verwandlung annehmen würde.

c) Kein endliches Wesen, behauptet man leßlich, kann ein vorhandenes Naturgesetz aufheben. Bemerken wir also eine Erscheinung, die einem hinlänglich erwiesenen Naturgesetz gerade zuwider ist: so ist sie ein Wunder.

Ich erinnere, daß man allgemein und mit Recht Naturgesetze von einer doppelten Art unterscheide; Gesetze a priori und empirische Naturgesetze. Die erstern sind solche, deren Nothwendigkeit wir durch die Vernunft selbst einsehen können, z. B. daß ein geworfener Körper, wenn er sich selbst überlassen bleibt, seine Bewegung in gerader Linie mit gleicher Geschwindigkeit ins Unendliche fortsetzen müsse. Solche Naturgesetze kann auch Gott selbst nicht aufheben, weil sie Nothwendigkeit haben. Empirische Naturgesetze dagegen sind Regeln, die wir uns bloß aus der Erfahrung abgezogen haben, und eben deßhalb noch nicht mit völliger Gewißheit und in gänzlicher Allgemeinheit aufstellen können, z. B. daß alle Körper durch Wärme ausgedehnt werden, u. dgl. Mit welchem Rechte wollte man nun behaupten, daß keine endliche Substanz eine Wirkung hervorbringen

könne, die diesen Regeln widerspräche, da wir doch von der Allgemeingültigkeit derselben nicht überzeugt sind, und wenn wir es wären, nicht einmal Gott die Macht, von ihnen abzuweichen, beilegen dürften?

Das Täuschende in diesem Satze liegt nur in dem falschen Begriffe, den sich Viele von einem Naturgesetze machen, wenn sie sich vorstellen, es wäre ein Gesetz, dessen Beobachtung Gott der Natur, d. h. den geschaffenen Wesen vorgeschrieben, von dem er sich aber selbst freisprechen könne.

4. Auch nicht aus Gründen der Erfahrung; denn um aus Gründen der Erfahrung berechtigt zu seyn zu der Behauptung, daß eine gewisse Wirkung von keiner endlichen Substanz herrühren könne, müßten wir uns durch Erfahrung erst eine vollständige Kenntniß aller geschaffenen Wesen, die es im Weltall gibt, und aller Kräfte derselben verschafft haben, was unmöglich ist. Man hat zwar vorgeschützt:

- a) Eine vollständige Kenntniß aller geschaffenen Wesen und ihrer Kräfte wäre nur nöthig, um auf eine positive Art zu behaupten: So viel und nicht mehr vermögen endliche Substanzen zu bewirken; dagegen zu dem bloß negativen Urtheile, Dieses und Jenes, vermögen endliche Substanzen nicht, sey keine vollständige Kenntniß aller geschaffenen Wesen und ihrer Kräfte erforderlich. So wäre es z. B. nur dazu, um positiv bestimmen zu können, wie groß die Last sey, die ein gewisser Mensch forttragen kann, nöthig, eine vollständige Kenntniß aller seiner Muskel und ihrer Kräfte zu haben, um aber bloß das negative Urtheil, daß er 10000 Centner nicht zu ertragen vermöge, fällen zu können, bedürfe es keiner solchen Kenntniß.

Die Unterscheidung zwischen einem positiven und negativen Urtheile ist richtig; aber zu dem Zwecke, zu dem man sie hier benützen will, ist sie nicht zureichend. Das negative Urtheil, welches hier anshelfen soll, kann nur für Eines

Doch möchten auch negative Urtheile von einer solchen Art, wie dieses als Beispiel gebrauchte, Urtheile nämlich, worin bloß von einem einzelnen Wesen, oder auch von einer ganzen Gattung natürlicher Wesen, z. B. der Menschen, die Rede ist, einen noch so hohen Grad der Gewißheit ersteigen: zu dem Schlusse, daß eine gewisse von uns beobachtete Erscheinung Gottes unmittelbare Wirkung seyn müsse, werden sie uns doch nie berechtigen; denn ist es sicher genug, daß ein Wesen von dieser Art die von uns wahrgenommene Erscheinung nicht hervorbringen könne; so folgt hieraus nur, daß wir sie nicht einem solchen zuschreiben sollen;

daß wir sie aber auch nicht als Wirkung irgend eines andern geschaffenen Wesens, eines solchen, dessen Kräfte uns unbekannt sind, und dessen Gegenwart wir gar nicht bemerkt haben, zuschreiben dürfen, das folgt auf keine Weise. Diese würde erst folgen, wenn unser negatives Urtheil von der Form wäre. Kein endliches Wesen vermag eine Erscheinung von der Art, wie die beobachtete, hervorzubringen. Aber wo wäre die Erfahrung, die uns zur Bildung eines Urtheils von dieser Form auch nur einigermaßen berechtigen könnte?

b) Andere sagen: durch die Erfahrung lernen wir die Kräfte einiger geschaffener Wesen, wenigstens solcher, die uns zunächst umgeben, z. B. des Menschen selbst, hinlänglich kennen, wenn auch nicht ihrem Grade, doch ihrer Art nach. Sehen wir nun, daß eine Begebenheit sich zuträgt, ohne daß irgend eines der endlichen Wesen, die wir dabei als thätig annehmen können, die hiezu nöthige Kraft auch nur der Art nach besitzt: so können wir mit aller Sicherheit behaupten, daß Gott selbst durch seine unmittelbare Einwirkung diese Begebenheit hervor gebracht habe.

Ich sage, wir werden nie berechtigt seyn, zu behaupten, daß keines der endlichen Wesen, die einen Antheil an der Begebenheit haben, die Kraft, sie hervorzubringen, besitze. Erstlich kennen wir die Kräfte, auch selbst derjenigen Wesen, die uns zunächst umgeben, nicht ganz genau; und zweitens können wir nie behaupten, daß nur diejenigen Wesen allein, deren Gegenwart wir bemerkten, und sonst keine andern, an der Hervorbringung der Begebenheit Antheil gehabt haben.

5. Einige Gelehrte glaubten, daß man die Schwierigkeit, der die Erkennbarkeit der Wunder als unmittelbarer Wirkungen Gottes unterliegt, am Leichtesten mittelst der Kant'schen Methode des Postulirens hinwegräumen könne; denn, obgleich wir bei keinem Ereignisse, so außerordentlich es immer seyn mag, durch die theoretische Vernunft berechtigt werden, dasselbe für Gottes unmittelbare Wirkung

zu erklären: so haben wir, sagten sie, doch von der andern Seite auch keine hinlänglichen Gründe, dieß zu läugnen. In diesem Zweifel nun, in dem uns die theoretische Vernunft verläßt, kann unser praktisches, d. h. moralisches Interesse den Anschlag geben, und weil eine Offenbarung uns zur Beförderung unserer Tugend und Glückseligkeit nothwendig ist, ohne Wunder aber, d. h. ohne unmittelbare Wirkungen Gottes nicht geglaubt werden kann: so sind wir berechtigt, von jenen außerordentlichen Begebenheiten, die in Verbindung mit einem gewissen unserer Tugend und Glückseligkeit zuträglichen Lehrbegriffe erscheinen, praktisch dafür zu halten, daß sie durch Gottes unmittelbare Wirkung hervorgebracht, und also wahre Wunder seyen.

Ich glaube die Unzulässigkeit dieser Methode, des praktischen Postulirens, schon oben dargethan zu haben. Wie fehlerhaft sie sey, zeigt sich hier noch aus dem besondern Umstande, daß aus ihr mehr folgen würde, als man behaupten will und kann. Man schließt nämlich aus dem Umstande, daß die theoretische Vernunft über keine Erscheinung, so außerordentlich sie auch sey, entscheiden könne, ob sie durch unmittelbare oder mittelbare Wirksamkeit Gottes erfolgt sey, eine Offenbarung aber ohne unmittelbare Wirkungen Gottes nicht geglaubt werden könne, auf Gottes unmittelbare Wirksamkeit bei jenen außerordentlichen Begebenheiten, die mit einer für uns zuträglichen Lehre in Verbindung stehen. Dieser Schluß findet auch bei der alltäglichsten Statt; denn von keiner derselben kann — wie dieß die kritischen Philosophen selbst zugeben (s. z. B. Kant's Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 124. 2te Auflage) — die theoretische Vernunft mit Gewißheit sagen, daß sie bloß durch natürliche Kräfte, und also nur mittelbar von Gott hervorgebracht worden sey. Daraus würde denn folgen, daß man, wenn eine Lehre nur sittliche Zuträglichkeit hat, sie auch bei den alltäglichsten Begebenheiten, denen sie ihre Entstehung verdankt, für eine wahre göttliche Offenbarung, jene Begebenheiten aber für wirkliche Wunder erklären dürfte. Was nun zu viel beweiset, beweiset nichts.

§. 175.

Vergeblicher Versuch, die Beweiskraft der Wunder darzuthun, wenn man darunter unmittelbare Wirkungen Gottes versteht.

Die Frage, warum man aus Wundern, wenn man darunter unmittelbare Wirkungen Gottes versteht, auf das Vorhandenseyn einer Offenbarung, d. h. auf den Willen Gottes schließen dürfe, daß wir die Lehre glauben, mit der diese Begebenheiten verbunden sind? ist bisher allgemein nur auf folgende Weise beantwortet worden. Es wäre Gott unanständig, ja seiner Heiligkeit gänzlich zuwider, wenn er zur Bestätigung einer Lehre, die er doch in der That nicht von uns geglaubt wissen will, unmittelbar mitwirken wollte.

In diesem Schlusse begeht man

1. einen Zirkel, so ferne man schon voraussetzt, daß unmittelbare Wirkungen Gottes zum Beweise einer Lehre dienen; denn wenn sie nicht dazu dienen: so kann man eben darum nicht sagen, daß Gott durch die Hervorbringung solcher unmittelbarer Wirkungen zur Bestätigung einer Religion mitwirken würde.

2. Auch läßt sich nicht absehen, warum das Mitwirken für Gott nur dann unanständig, und seiner Heiligkeit zuwider seyn sollte, wenn es unmittelbar geschieht. Ist es denn nicht gleich viel, ob man, wenn etwas böse ist, mittelbar oder unmittelbar dazu beiträgt?

Nicht also darauf kommt es an, ob, was Gott zur Entstehung eines religiösen Lehrbegriffes beigetragen hat, unmittelbar oder mittelbar geschehen ist — trägt er ja doch im Grunde zu Allem, was geschieht, etwas unmittelbar bei, wie wir das oben gesehen —; sondern nur darauf kommt es an, ob dasjenige, was Gott dabei gethan, den Zweck hat, uns zum Glauben an jenen Lehrbegriff zu bestimmen, oder nicht. Finden wir nun an diesem Lehrbegriffe gar keine sittliche Zuträglichkeit: so sind wir auch nicht berechtigt, zu behaupten, Gott habe diesen Zweck.

Finden wir aber sittliche Zuträglichkeit an einem Lehrbegriffe, und ist seine Entstehung zugleich bewirkt durch gewisse Ereignisse, welche sonst keinen andern sichtbaren Nutzen hätten, wenn sie nicht zur Bestätigung desselben dienen sollen: so können wir schließen, sie haben diesen Zweck, gleichviel, ob diese Ereignisse mittel- oder unmittelbar von Gott bewirkt worden sind. Bei unserer Theorie zeigt sich denn auch, daß und wienach die sittliche Zuträglichkeit der Lehre ein Kennzeichen der Wunder selbst ausmache.

§. 176.

Noch andere Erklärungen der Wunder.

Ich fahre nun in der §. 173. abgebrochenen Aufzählung der merkwürdigsten Erklärungen der Wunder fort:

4. Eine der gewöhnlichsten Erklärungen der Wunder lautet, sie wären übernatürliche, d. h. nicht durch Naturkräfte bewirkte Begebenheiten. (Leibniz, Le Clerc, Less, Lilienthal, Gräffe, Klüpfel, Huber, Stattler, Schwarz, u. v. A.)

Diese Erklärung der Wunder, welche die größte Ähnlichkeit mit der §. 34. geprüften Erklärung einer göttlichen Offenbarung selbst hat, läßt sich in keiner der verschiedenen Bedeutung, die man dem Worte: übernatürlich, unterlegen mag, völlig rechtfertigen.

- a) Verstehet man nämlich, wie am Gewöhnlichsten geschieht, unter Natur den Inbegriff aller geschaffenen Wesen und Kräfte; unter einer übernatürlichen Wirkung also eine solche, die durch keine geschaffene Kraft, also durch Gottes unmittelbare Thätigkeit allein hervorgebracht ist: so ist die gegenwärtige Erklärung der Wunder eine und dieselbe mit derjenigen, die wir so eben beurtheilt haben.
- b) Verstehet man unter übernatürlichen Wirkungen solche, die Gott durch Wesen und Kräfte hervorbringt, welche er erst in der Zeit erschuf: so wird es begreiflicher Weise nicht möglich seyn, solche Wirkungen je zu erkennen.

- c) Ein Gleiches gilt, wenn man darunter Wirkungen solcher Art verstehen will, die Gott durch eigens für sie allein geschaffene Wesen und Kräfte hervorbringt.
- d) Verstünde man endlich unter übernatürlichen Wirkungen solche, die Gott durch Kräfte höherer Wesen, die auf der Erde nicht einheimisch sind, hervorbringt: so thäte man wohl recht daran, daß man die Seltenheit als ein wesentliches Kennzeichen eines jeden Wunders angäbe; daß aber das Wesen, durch welches dieses seltene Ereigniß zunächst hervorgebracht wird, gerade ein überirdisches seyn müßte, ist von der Einen Seite eine willkürliche Forderung, und von der andern doch nicht genügend, weil zu einem eigentlichen Wunder noch eine zweite Beschaffenheit, die ich schon oft wiederholt habe, erfordert wird, nämlich, daß sich kein Nutzen des Ereignisses angeben lassen müsse, wenn wir nicht annehmen dürfen, daß es uns zur Bestätigung einer gewissen Lehre diene.
- e) Verstünde man vollends unter dem überirdischen Wesen, das die Erscheinung hervorgebracht haben soll, ein geistiges: dann wären Wunder von dieser Art wohl eben so wenig, wie die, welche unmittelbare Wirkungen Gottes seyn sollen, zu erkennen. Zwar haben Einige, z. B. Ildephons Schwarz, gemeint, man könne gewiß seyn, daß ein Ereigniß nicht durch leblose Naturkräfte bewirkt sey, wenn, falls man annehmen wollte, daß es auch durch Naturkräfte gewirkt seyn könne, alle Möglichkeit der Erfahrung aufhören würde. Von dieser Art wäre z. B. die Verwandlung des Wassers in Wein; denn wer annehmen wollte, daß dieß durch Naturkräfte möglich sey, der könnte keine Erfahrung anstellen, könnte z. B. nie sagen: Was ich hier in das Gefäß gieße, ist Wasser, weil er nicht wissen könnte, ob es sich nicht in dem Augenblicke, da er den Begriff Wasser denkt, in Wein verwandelt habe. Hierauf erwiedere ich aber, die Erwartung, daß sich das Wasser nicht in Wein verwandeln werde, gründe sich nicht auf die Voraussetzung, daß dieses etwas an

sich Unmögliches sey; sondern nur auf die Erfahrung, daß es bisher entweder noch nie, oder doch nur äußerst selten geschehen, und daher überaus wenig Wahrscheinlichkeit hat. Mithin ist Erfahrung möglich, auch ohne die Voraussetzung, daß solche Erfolge an sich unmöglich sind; so wie Erfahrung möglich ist trotz dem, daß die Verwandlung des Weines in Essig nicht nur durch bloße Naturkräfte möglich ist, sondern sehr oft in der Wirklichkeit eintritt.

5. Döbberlein, Beda Mayr, und Andere sagten, ein Wunder sey eine Handlung, die über die Kräfte des Handelnden geht.

Eigentlich ist es, dünkt mir, ein Widerspruch, denjenigen den Handelnden zu nennen, durch dessen Kräfte gleichwohl eine Begebenheit nicht erfolgt. Aber auch abgesehen von diesem Widerspruche, der sich durch eine gewisse Auslegung heben ließe: so wären dieser Erklärung zu Folge die Wunder übernatürliche Begebenheiten, und folglich träten die so eben gerügten Schwierigkeiten auch hier ein.

6. Die größten katholischen Theologen, ein heil. Augustin, ein heil. Thomas von Aquino u. A., erkannten, daß es zu dem Begriffe eines Wunders keineswegs gehöre, daß es ein übernatürliches, durch Gottes unmittelbare Wirksamkeit erzeugtes Ereigniß sey. So sagt z. B. der heil. Augustin: *Miraculum est eventus non contra omnem, sed contra eam, quae nobis nota est, naturam.* Sie begnügten sich also mit der Erklärung, daß ein Wunder nur eine Abweichung von den uns bekannten Naturgesetzen wäre. So richtig nun auch diese Ansicht der Wunder war: so kann man sie doch nicht als eine Erklärung in der schulgerechten Bedeutung des Wortes nehmen; denn verstände man unter den Naturgesetzen hier Gesetze *a priori*: so wäre keine Abweichung von denselben möglich; verstände man dagegen bloß empirische Naturgesetze: so ist eine Abweichung von denselben nichts Anderes, als was wir eine ungewöhnliche Begebenheit nannten; diese Erklärung fällt also mit der gleich folgenden zusammen.

7. Ein Wunder, sagt man, ist jedes ungewöhnliche Ereigniß. Es ist wohl richtig, daß jedes Wunder eine ungewöhnliche Begebenheit seyn müsse: aber nur ist dieß Eine Kennzeichen derselben noch nicht hinreichend; daher sich diese Erklärung nicht umkehren läßt, indem nicht jedes ungewöhnliche Ereigniß auch schon ein Wunder ist.

b) Die Welandische Erklärung stimmt mit Nr. 7. überein, die Seiler'sche dagegen weicht der Schwierigkeit, der sie entgehen will, nicht aus, weil auch sie zuletzt eine übernatürliche Wirkung, nicht in der Außenwelt zwar, aber doch im Gemüthe des Wunderthäters fordert.

10. Köppen sagt: Wunder sind Begebenheiten, von denen kein hinreichender Aufschluß gegeben werden kann. — Fast eben so lehrt auch Morus, Bahrdt, Spinoza. Diese Erklärung gibt die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Wunder (miraculum) sehr richtig an, aber nicht die eigentliche, die es als Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung gleichbedeutend mit dem Worte Zeichen hat. — Es ist wohl richtig, daß sich bei den meisten Zeichen kein völliger Aufschluß über die Ursachen, die sie vermittelt haben, geben läßt; daher man sich eben über sie wundert, und sie den Namen der Wunder erhalten haben mögen. Gleichwohl gehört dieß nicht wesentlich dazu, und eine Begebenheit bliebe ein Zeichen oder ein Wunder auch dann, wenn man sich über die Art ihrer Entstehung den vollständigsten Aufschluß zu geben vermöchte.

11. Karl Bretschneider in seinem Handbuche der Dogmatik, erklärt die Wunder als außerordentliche Begebenheiten, bei denen das, was der Wunderthäter dabei that, die menschlichen Kräfte entweder schlechterdings oder doch unter den vorhandenen Umständen übersteigt. Bei dieser Erklärung, meint er, lasse sich die Erkennbarkeit der Wunder nicht bestreiten, weil wir ja unsere menschlichen Kräfte genau genug bestimmen könnten. Ihre Beweiskraft aber leitet er daraus her, weil das, was die menschlichen Kräfte übersteigt, von Gott entweder unmittelbarer oder mittelbarer Weise, z. B. durch höhere Geister, veranlaßt worden seyn müßte; daher es denn der Heiligkeit Gottes widerspräche, wenn das nicht wahr wäre, was durch diese Wunder bezeugt wird.

Die Fehler dieser Theorie anzudecken, muß für denjenigen, der das Bisherige verstanden hat, leicht seyn; daher ich es zur Ersparung des Raumes unterlasse.

12. Dr. Philipp Ludwig Muzel über den Glauben an die im neuen Testamente erzählten Wunder. 1815. S. 32.) sagt: ein Wunder sey eine Begebenheit, von der alle Menschen gestehen müssen, daß sie dieselbe nach den Gesetzen der Natur zu erklären nicht vermögen, ja nicht einmal hoffen, daß sie dieselbe je werden erklären können.

Nach dieser Erklärung wären zwar Wunder möglich, indem es wohl freilich Ereignisse geben kann, die so abweichend von allen bisherigen sind, daß besonders Leute, welche das stete Fortschreiten in der Naturwissenschaft nicht kennen, nicht mehr für diese neuen Menschen die Gesetze aufgeben würden, sich aller Nachweises aber müßte in dieser Bedeuten; indem die Gesetze habe, fen, die gleichwo den ist. Nach u Bunder's nicht im Geringsten nöthig, daß die Entstehung desselben nicht aus Naturkräften erklärbar sey.

§. 177.

Einige Folgerungen aus der hier aufgestellten Theorie von den Kennzeichen einer Offenbarung.

Zum bessern Verständnisse der hier aufgestellten Theorie von den Kennzeichen einer Offenbarung wird es nicht un- dienlich seyn, schließlich noch einige der wichtigsten Folgerungen, die sich aus ihr, wenn nicht im Gegensatze der bisherigen Theorien, doch viel eigenthümlicher, als aus jeder andern, ergeben, in Kürze anzuführen.

1. Erklärt Gott eine gewisse Lehre für seine Offenbarung: so bezeugt er hiemit bloß seinen Willen, daß wir sie gläubig annehmen sollen; über die Frage aber, ob jene Lehre eine bloß bildliche sey, d. h. bloß eine Vorstellung, an die wir um ihrer sittlichen Zuträglichkeit willen gewiesen sind, obgleich wir durch sie die Sache, nicht, wie sie an sich ist, erkennen, sondern nur erfahren, wie wir sie uns vorstellen

sollen, ertheilet er uns zuweilen keine Antwort; denn wenn wir nur wissen, es sey Gottes Wille, daß wir eine gewisse Lehre gläubig annehmen, und uns den Wirkungen, die ihre Vorstellung in unserem Gemüthe hervorbringt, hingeben: so können und sollen wir dieß auch thun, ohne daß es uns immer nothwendig oder auch nur müßlich seyn mag, zu wissen, ob wir durch die sie an sich ist, erkenne lich ist; so kann du daß sie uns also den schildert, oft nur die wirkliche Wirkung, welche die Vorstellung dieser Lehre für uns hervorgebracht hätte, schwächen, oder uns doch den Gebrauch derselben erschweren. Wo dieß nun wirklich ist; wo es uns also gar keinen Nutzen brächte, zu wissen, ob eine Lehre eigentlich oder bloß bildlich zu nehmen ist, wo wir bei reiflicher Ueberlegung selbst erkennen, daß eine Antwort auf uns in keinem Betracht zuträglich, in manche wohl gar nachtheilig werden könnte: da dürfen wir nach einer richtigen Theorie von den Kennzeichen einer Offenbarung weder verlangen noch erwarten, daß uns Gott diese Frage beantworten werde. Weil die sittliche Zuträglichkeit der Lehre ein wesentliches Erforderniß zu ihrer Offenbarung ist: so darf kein Lehrsatz, dem die sittliche Zuträglichkeit fehlt, der etwas an sich Gleichgültiges, wohl gar etwas uns Schädliches ausagt, in den Inhalt der göttlichen Offenbarung mit einbezogen werden.

2. Natürliche und geoffenbarte Religion stehen nicht, wie es die Gegner der letztern ihr bisher häufig vorgeworfen haben, in einem Widerspruche mit einander, sondern die letztere ist vielmehr nur als eine Fortsetzung und Vollendung der erstern anzusehen. Weil nämlich alle Lehren, die eine Offenbarung enthalten kann, sittliche Zuträglichkeit haben müssen: so dürfen sie eben darum den Lehren der natürlichen Religion nicht nur nicht widersprechen, sondern sie müssen vielmehr auf das Beste mit ihnen übereinstimmen. Man könnte sie eben deshalb, weil ihre Annahme der Tugend und Glückseligkeit zuträglich ist, von

jetzt an, nämlich, nachdem sie durch die Offenbarung bekannt geworden sind, selbst in die natürliche Religion als Sätze aufnehmen, die auch ohne ein göttliches Zeugniß schon einige, bald größere, bald geringere Wahrscheinlichkeit haben, oder an die zu glauben wenigstens zuträglich ist.

3. Es gibt Grade des Wunderbaren, größere und kleinere Wunder.

Denn schon die erste Beschaffenheit oder der Zusammenhang, in dem dasselbe mit der Lehre, die es bestätigen soll, steht, hat einen Grad, der verschieden seyn kann, wie wir oben S. 147. gezeigt. Noch offener gilt dieses von jener zweiten Beschaffenheit, die wir zu einem Wunder fordern, der Ungewöhnlichkeit desselben. Je größer die Ungewöhnlichkeit eines Ereignisses ist, um desto größer ist bei übrigens gleichen Umständen das Wunder selbst. Diese dem gemeinen Menschenverstande so einleuchtende Wahrheit, die sich aus unserer Theorie so leicht erklärt, ist von den meisten Gelehrten zu Gunsten ihrer Theorie geläugnet worden; denn weil sie die Wunder für unmittelbare oder übernatürliche Wirkungen Gottes erklärten: so glaubten sie auch kein Mehr oder Weniger, d. h. keinen Grad bei ihnen annehmen zu können, weil doch die Unmittelbarkeit einer Wirkung oder die Uebernatürlichkeit derselben keine Beschaffenheit ist, die einen Grad hat.

4. Bei einem Wunder kommt es, nach unserer Theorie, nicht darauf an, durch welche nächste Ursachen es etwa hervorgebracht sey, ob durch einen seltenen Zusammenfluß bloß solcher Kräfte, die man natürliche nennt, oder durch Gottes unmittelbare Einwirkung u. dgl. Eben deshalb ist es auch dem Ansehen der göttlichen Offenbarung nicht im Geringsten nachtheilig, wenn man die Wunder derselben, so viel es thunlich ist, aus bloß natürlichen Kräften, aus einem günstigen Zusammenflusse besonderer Umstände u. dgl. zu erklären sucht, vorausgesetzt, daß man bei allem diesem nie die göttliche Absicht der Beglaubigung einer Lehre läugnet. Im Gegentheile, wenn diese Versuche mit der gehörigen Vorsicht geschehen, und wenn

man keine dem sittlichen Charakter des Lehrers nachtheilige Voraussetzungen, z. B. Täuschungen u. dgl., geltend machen will: so können solche Versuche sogar verdienstlich seyn; denn statt das Ansehen der göttlichen Offenbarung hiedurch zu schmälern, entstehen vielmehr folgende Vortheile:

- a) Die Wunder, die sich zum Besten der göttlichen Offenbarung zugetragen haben sollen, gewinnen an innerer Glaubwürdigkeit; denn einerseits wird der Anstoß entfernt, den, es sey nun mit Recht oder mit Unrecht, Viele an jeder Abweichung von einem Naturgesetze nehmen, während doch andererseits gewiß ein Jeder gegeben wird, daß er bei übrigens gleicher Beschaffenheit der Zeugen geneigter sey, ein Ereigniß zu glauben, dessen Entstehung er sich aus bloß natürlichen Kräften zu erklären vermag, als ein anderes, bei dem er dieß nicht vermag. Dann wird uns auch
- b) Gottes Weisheit anschaulicher, wenn man uns zeigt, wie Gott durch bloß natürliche Kräfte so übernatürlich scheinende Wirkungen hervorzubringen gewußt. Es dürfte auch
- c) nicht ganz zu läugnen seyn, daß der Glaube an so viele übernatürliche Begebenheiten eine gewisse der Aufklärung des menschlichen Verstandes nicht sehr zuträglich Erwartung ähnlicher Ereignisse für die Zukunft und dadurch mittelbar auch einen und den andern Aberglauben erzeuge. Ein Schade, der wegfällt, so bald man die Wunder als eine Wirkung bloß natürlicher Kräfte betrachtet, die nur durch Gottes Vorsehung in eine so ungewöhnliche Verbindung gesetzt worden sind; zu geschweigen, daß am Ende jenes Erklären einer Sache, wenn es den Regeln der Logik gemäß ist, der Denkkraft des Menschen eine erspriessliche Uebung darbeut. Das dunkle Gefühl dieser Vortheile scheint es gewesen zu seyn, was von jeher so viele, mitunter selbst achtungswürdige Männer veranlaßt hat, zu versuchen, ob nicht auch einige der Begebenheiten, die uns in der heiligen Schrift erzählt werden, zum Theile wenigstens aus natürlichen Ursachen erklärbar seyen. Daß aber diese Ver-

suche bisher übel berüchtigt sind, rührt wohl nur daher, weil man nach der gewöhnlichen Lehre der Schule besorgte, das Ansehen der göttlichen Offenbarung würde durch sie gefährdet; oder weil auch diejenigen, die solche Versuche angestellt hatten, wirklich nachtheilige Folgerungen aus ihnen herleiteten.

5. Aus unserer Theorie wird auch begreiflich, daß und warum sich eine göttliche Offenbarung zu ihrer Beglaubigung meistens mehrerer Wunder bediene. Weil nämlich jener Schluß, worauf die Wahrheit einer göttlichen Offenbarung beruht, seiner Natur nach nur ein Wahrscheinlichkeitschluß ist, dessen Verlässigkeit um so höher steigt, je größer die Anzahl der Wunder ist, die eine Lehre zu ihrer Bestätigung nachweisen kann: so wird Gott, der nichts zur Hälfte thut, nicht ermangeln, uns auch in der wichtigsten Angelegenheit unsers Lebens, in der Frage, ob dieser oder jener Glaube uns wirklich von ihm geoffenbart sey, einen recht hohen und völlig beruhigenden Grad der Gewißheit dadurch zu verschaffen, daß er der Wunder mehrere, ja recht viele wirkt. Nach der gewöhnlichen Theorie erscheinen die vielen Wunder als eine Art von Verschwendung.

6. Um zur Erkenntniß der wahren göttlichen Offenbarung zu gelangen, ist es nach unserer Theorie nicht nöthig, daß jeder einzelne Mensch alle Religionen auf Erden kennen lerne, alle Wundererzählungen derselben prüfe, u. s. w.; sondern wenn Jeder nur thut, was er in seiner Lage und bei seinen Einsichten vermag: so ist diejenige Religion, die ihm am Ende seiner Prüfung als geoffenbart erscheint, auch in der That für ihn geoffenbart. Dieses ergibt sich schon aus einer richtigen Auffassung des bloßen Begriffes einer Offenbarung. (§. 27.)

7. Nach dieser Theorie gibt es für jeden Menschen zu einer bestimmten Zeit seines Lebens immer nur eine einzig göttlich geoffenbarte Religion; zu verschiedenen Zeiten aber kann es für eben denselben, um so mehr für verschiedene Menschen, auch verschiedene, göttlich geoffenbarte Religionen geben. Je nachdem sich nämlich der Grad der Kultur und andere Umstände bei einem ganzen Volke, oder auch bei

einzelnen Menschen ändern, kann eben dieselbe religiöse Ansicht halb für sie zuträglich seyn, halb nicht; und eben so können auch diese Begebenheiten, die früher den Charakter der Wunder für sich noch nicht hatten, ihn jetzt erhalten.

8. Nach dieser Theorie ist es kein Einwurf gegen die göttliche Offenbarung Einer Religion, daß auch gewisse andere Religionen außerordentliche Begebenheiten ähnlicher Art zu ihrer Bestätigung aufzuweisen haben; wenn nur nicht dargethan werden kann, daß auch der Lehrbegriff der Letztern jenem der erstern an sittlicher Zuträglichkeit für uns übertrifft. Nach der gewöhnlichen Theorie dagegen legt man sich die Verbindlichkeit auf, zu beweisen, daß alle Erzählungen von Wundern, die sich nur jemals zur Bestätigung anderer Religionen auf Erden zugetragen haben, erdichtet sind. Eine schwierige, und wenn man nicht leichtsinnig zu Werke gehen will, wirklich fast unauflöbliche Aufgabe! —



Druckfehler-Verzeichniß.

☞ Man bittet den Leser die Menge der hier verzeichneten Errata durch die große Entfernung der Herausgeber vom Druckorte und die zahlreichen Abkürzungen im Manuscripte gütigst zu entschuldigen.

I. T h e i l.

§. 14. 3. 10. von unten ließ: entschiedensten — §. 15. 3. 4. von oben l. argwöhnen — §. 16. 3. 7. v. u. l. nicht hatte. — §. 22. 3. 7. v. u. l. dem ganzen Christenthume — ebendasselbst 3. 8. v. u. Geheimnißlehre nicht einsah, — §. 25. 3. 1. v. u. l. Einleitung — ebend. 3. 9. v. u. l. siegreicheren — §. 33. 3. 12. v. o. l. doch nie — §. 34. 3. 13. v. u. l. objectiven — §. 41. 3. 4. v. o. l. Menschenverstand — ebend. 3. 6. v. u. l. ein dem — §. 77. 3. 13. v. u. l. wegen will — §. 80. 3. 9. v. u. l. in der passiven — §. 83. 3. 13. v. u. l. ob er z. B. — §. 94. 3. 3. v. u. l. er nur — §. 95. 3. 15. v. u. l. in jener engeren — §. 136. 3. 3. v. o. l. Wem nun — ebend. 3. 2. v. u. l. ist aus — §. 140. 3. 12. v. u. l. Leserß — §. 171. 3. 11. v. u. l. wichtigere — §. 178. 3. 7. v. o. l. Menschenverstandes — ebend. 3. 16. v. o. l. Ich hebe — §. 187. 3. 19. v. o. l. einige innere Beschaff. von Gott — §. 198. 3. 8. v. u. l. nicht erkannt — ebend. 3. 17. v. u. l. auf die — §. 201. 3. 8. v. u. l. nur eine — 3. 217. 3. 1 u. 4. v. u. l. Vorgehen und vorgehen — §. 240. 3. 5. v. o. l. verlangt nicht — §. 241. 3. 2. v. o. l. um nach — §. 254. 3. 20. v. o. l. schalte nach Pflicht wäre, ein: sie wieder zurückzustellen, denn wenn es nur nicht Pflicht wäre — §. 269. 3. 2. v. u. l. Beisatz — §. 285. 3. 13. v. u. l. und citirt — ebend. 3. 16. v. u. l. ob aliqua — §. 308. 3. 13. v. o. l. incaluit — §. 322. 3. 7. v. o. l. eines Vorhersehens — §. 344. 3. 5. v. o. l. auch noch — ebend. 3. 10. v. o. bloßen Worten — §. 345. 3. 10. v. o. l. heist mir — §. 375. 3. 12. v. o. l. und die Sache der — §. 381. 3. 2. v. u. l. gerühmt haben — §. 385. 3. 3. v. o. l. nicht als

II. T h e i l.

§. IV. 3. 2. v. u. l. eben den — §. V. 3. 16. v. u. l. aus dem — §. 4. 3. 8. v. o. l. Ungrund — §. 5. 3. 18. v. o. l. beliebiger — §. 10. 3. 1. v. o. l. mag man — §. 11. 3. 1. v. o. l. dieß — §. 15. 3. 5. v. o. l. gewannen — §. 21. 3. 17. v. o. l. könne, daß es — §. 25. 3. 7. v. o. l. Erden die — §. 27. 3. 8. v. u. l. daß hieraus — §. 31. 3. 10. v. u. l. wenigen — §. 47. 3. 3. v. o. l. $M = \frac{nq}{mp} = \frac{n}{m} \times \frac{q}{p}$ — §. 49. 3. 9. v. o. l. $N = \frac{nq}{nq+mp}$ — §. 76. 3. 12. v. o. l. Laß — §. 80. 3. 7. v. o. l. Erz — §. 94. Anmerk. 3. 2. v. u. l. lieben, weil auch sie das Evangelium verkündigten, auf Ihn hofften, und ihn erwarteten — §. 141. 3. 7. l. Paulus vor — §. 196. 3. 18. v. o. l. ihn über — §. 245. 3. 15. v. u. l. Isai — §. 263. 3. 15. v. o. l. neun — §. 265. 3. 19. v. o. l. sondern nur vor

Zum Lehrbuch der Religionswissenschaften u. 4 Theile. 1834.

III. Theiles 1. Band.

C. 8. 3. 11. v. u. l. obgleich — C. 29. 3. 15. v. u. l. nun —
 C. 32. 3. 1. v. u. l. evangelio — C. 35. 3. 13. v. u. l. habe —
 C. 37. 3. 14. v. u. l. desselben — C. 40. 3. 8. v. u. l. Unterreichs —
 C. 45. 3. 12. v. o. l. den — C. 78. 3. 7. v. u. l. Dazwischkunft —
 C. 80. 3. 10. v. o. l. sie — C. 85. 3. 1. v. u. l. zweiten — C. 104.
 3. 11 u. 12. v. u. l. unendlichen — C. 133. lit. k. 3. 2. l. c —
 Abend. 3. 2. v. u. l. urtheilen — C. 145. 3. 12. v. o. l. die Güte —
 C. 162. 3. 4 u. 5. v. u. l. Masse. C. 191. 3. 2. v. o. l. er kalte —
 C. 204. 3. 2. v. u. l. ὁμοιούσιος — C. 208. 3. 14. v. u. l. Uni-
 tarier — C. 299. 3. 8 u. 9. v. o. l. Wormatiensis

III. Theiles 2. Band.

C. 8. 3. 19. v. o. l. von — C. 42. Nro. 5. 3. 4. l. er — C. 48.
 lit. β 3. 2. l. der — C. 68. 3. 8. v. o. l. Wiederbelebung — C. 69.
 3. 4. v. u. l. dem — C. 88. 3. 5. v. u. l. Nachtheile — C. 111.
 3. 19. v. o. l. unnatürliche — C. 137. 3. 10. v. u. l. abgibt — C. 138.
 3. 16. v. u. l. Schuldigkeiten — C. 146. 3. 4. v. u. l. verfahren —
 C. 148. 3. 7. v. o. st. oder l. und — C. 152. 3. 3. v. u. l. Schadens
 ab, — C. 174. 3. 16. v. o. streiche eine — C. 188. Nro. 8. 3. 5.
 l. wegfallen solle — C. 192. 3. 1. v. o. l. sünd, — C. 200. 3. 8.
 v. u. l. katholische — C. 211. Nro. 4. 3. 4. l. wie gerne — C. 221.
 3. 13. v. o. l. fast alle unsere — C. 224. 3. 3. v. u. l. auszubilden —
 C. 293. Nro. 12. 3. 1. l. derjenigen, die — C. 332. 3. 10. v. u. l.
 verkärten — C. 338. 3. 16. v. o. l. eigends — C. 339. 3. 23. v. o.
 l. unübertrefflich — C. 350. 3. 14. v. u. l. da — C. 355. 3. 19.
 v. o. l. Theologen — C. 364. 3. 8. v. u. st. um l. und — C. 391.
 Nro. 4. 3. 1. l. durch

Im Verlage der unterzeichneten Buchhandlung sind früher erschienen:

Ansichten eines freisinnigen Theologen über das Verhältniß zwischen
 Kirche und Staat; entwickelt in einer Kritik der Aphorismen des
 Herrn A. Gengler über denselben Gegenstand in dem dritten Hefte
 des Jahrgangs 1832 der Tübinger theologischen Quartalschrift.
 gr. 8. 1834. brochirt, 3 ggr. oder 12 fr.

Athanasia, oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele, gr. 8.
 1827. 1 Thlr. oder 1 fl. 30 fr.

Schreiben eines katholischen Geistlichen an den Verfasser des Buches:
 die katholische Kirche Schlesiens. gr. 8. 1827. 8 ggr. oder 30 fr.

Schreiben eines katholischen Geistlichen an den Verfasser der zwei
 Briefe, durch die jüngst zu Dresden erschienene Schrift: „die reine
 katholische Lehre“ veranlaßt. gr. 8. 1828. 12 ggr. oder 45 fr.

Eulzbach, im November 1834.

J. E. v. Seidel'sche Buchhandlung.

Bayerische
 Staatsbibliothek
 München



